

नागरीप्रचारिणी पत्रिका

अर्थात्

प्राचीन शोधसंबंधी त्रैमासिक पत्रिका

[नवीन संस्करण]

भाग १४—संवत् १९१९



संपादक

श्यामसुंदरदास

—:०:—

काशी-नागरीप्रचारिणी सभा द्वारा प्रकाशित

| | | | |
|-----|--|-----|-----|
| १२— | 'रामाज्ञा-प्रश्न' और 'रामशलाका' [लेखक—श्री | | |
| | माताप्रसाद गुप्त, एम० ए०, जौनपुर] | ... | ३२३ |
| १३— | पद्यों विभक्ति की व्यापकता [लेखक—श्री रमापति | | |
| | शुक्ल, एम० ए०, काशी] | ... | ३३५ |
| १४— | भोजपुरी बोली पर एक दृष्टि [लेखक—श्री उदय- | | |
| | नारायण तिवारी एम० ए०, साहित्यरत्न] | .. | ३४३ |
| १५— | विविध विषय | ... | ३५३ |
| १६— | प्राचीन भारत के न्यायालय [लेखक—श्री वृंदावन- | | |
| | दास बी० ए०, एल-एल० बी०, मथुरा] | ... | ३७१ |
| १७— | 'जायसी' का जीवन-वृत्त [लेखक—श्री चंद्रवली पांडेय | | |
| | एम० ए०, काशी] | ... | ३८२ |
| १८— | राजा उदयादित्य और भोजराज का संबंध | | |
| | [लेखक—श्री सूर्यनारायण व्यास, उज्जैन] | ... | ४२१ |
| १९— | जटमल की गौरा बादल की बात [लेखक—श्री नरो- | | |
| | त्तमदास स्वामी एम० ए०, विशारद, बीकानेर] | ... | ४२६ |
| २०— | शाहनामा में भारत की चर्चा [लेखक—श्री शालि- | | |
| | ग्राम श्रीवास्तव, प्रयाग] | ... | ४३६ |
| २१— | विक्रम संवत् [लेखक—पं० बेणीप्रसाद शुक्ल, प्रयाग] | | ४४६ |
| २२— | हिंदी का एक अपेक्षित उज्ज्वल पक्ष [लेखक— | | |
| | श्री सूर्यकरण पारिख एम० ए०, पिलानी] | ... | ४६३ |
| २३— | हिंदी में प्रेमगाथा साहित्य और मलिक मुहम्मद | | |
| | जायसी [लेखक—श्री गणेशप्रसाद द्विवेदी एम० ए०] | | ४७३ |
| २४— | कवीर का जीवन-वृत्त [लेखक—श्री चंद्रवली पांडेय | | |
| | एम० ए०, काशी] | ... | ४८६ |

(१७) 'जायसी' का जीवन-वृत्त

[लेखक—श्री चंद्रबली पांडेय एम० ए०, काशी]

त्रियर्सन साहब एवं पंडित सुधाकर द्विवेदी ने मलिक मुहम्मद जायसी के उद्धार की जो चेष्टा की थी उसके विषय में श्रद्धेय शुक्लजी का कथन है—“इसी प्रकार की भूलों से टीका
उपोद्घात भरी हुई है। टीका का नाम रखा गया है ‘सुधाकर-चंद्रिका’। पर यह चंद्रिका है कि घोर अंधकार ! अच्छा हुआ कि एशियाटिक सोसाइटी ने थोड़ा सा निकालकर ही छोड़ दिया।” इस घोर अंधकार से प्रकाश में लाने के लिये “प्रत्येक पृष्ठ में असाधारण या कठिन शब्दों, वाक्यों और कहीं कहीं चरणों के अर्थ फुटनोट में बराबर दिए गए हैं जिससे पाठकों को बहुत सुभीता होगा। इसके अतिरिक्त, मलिक मुहम्मद जायसी पर एक विस्तृत निबंध भी ग्रंथारंभ के पहले लगा दिया गया है जिसमें मैंने कवि की विशेषताओं के अन्वेषण और गुण-दोषों के विवेचन का प्रयत्न अपनी अल्प बुद्धि के अनुसार किया है।” प्रस्तुत अव-तरण से स्पष्ट है कि शुक्लजी ने पाठकों को, जायसी के ‘जीवन-वृत्त’ के लिये, उसी घोर अंधकार में छोड़कर केवल ‘कवि की विशेषताओं’ के अन्वेषण और गुण-दोषों के विवेचन का प्रयत्न किया है। शुक्ल-जी की उस उपेक्षा की पूर्ति आज तक न हो सकी। कुछ दिन पहले यह बात रायबहादुर लाला सोताराम को सूझी। उन्होंने

(१) जायसी-ग्रंथावली, पं० रामचंद्र शुक्ल, नागरी-प्रचारिणी सभा, वक्तव्य, पृ० ४

(२) जायसी-ग्रंथावली, पं० रामचंद्र शुक्ल, नागरी-प्रचारिणी सभा, वक्तव्य, पृ० ८

जायसी के जीवन-वृत्त का अनुसंधान सरकारी ढंग पर आरंभ किया। उनके संशोधन की दामिनी दमककर फिर उसी घोर अंधकार में लुप्त हो गई। उक्त विद्वानों के अतिरिक्त जायसी के संबंध में जिन विद्वानों ने जो कुछ लिखा है उसका विशेष महत्त्व नहीं है। उनके प्रयत्न अनुसंधान नहीं, परिचय मात्र हैं।

पदमावत तथा अखरावट के परितः परिशीलन से जायसी के जीवन के विषय में जो कुछ पता चला वह प्रचलित जीवन-

हमारा प्रयत्न वृत्त से इतना भिन्न था कि हमें उसकी साधुता में सर्वथा सदेह होने लगा। 'पदमा-

वत की लिपि तथा रचना-काल' नामक लेख में, प्रसंगवश कहीं कहीं हमने इस ओर संकेत भी कर दिया था। अपने विचारों की साधुता को पुष्ट करने तथा जायसी के जीवन से परिचित होने की लालसा से हमें अमेठी, जायस आदि उन स्थानों पर जाना पड़ा जिनसे मलिक मुहम्मद साहब का संबंध कहा जाता था। इसका परिणाम हमारे लिये बहुत ही सुखद हुआ। हमें विश्वास हो गया कि एक दिन हम जायसी की जीवनी लिखने में समर्थ हो सकते हैं। फिर भी, यह तभी संभव है जब हिंदी के दिग्गज इस ओर उचित ध्यान दें। उनके उद्बोधन के लिये ही यह हमारा अल्प प्रयत्न है। यदि इससे 'सुधाकर-चंद्रिका' के घोर अंधकार पर कुछ भी प्रकाश पड़ा, जायसी के जीवन-वृत्त का कुछ भी यथार्थ परिचय मिला तो यह चेष्टा फलवती होगी।

परंपरा से मलिक मुहम्मद को जायसी कहा जाता है, जिसका अर्थ है कि वे जायस के निवासी थे। इस सहज प्रतिज्ञा में

विद्वानों के मत एक कठिन अड़चन है जिसके कारण हिंदी के मर्मज्ञ इसको ठीक नहीं समझते। उनका कथन है कि "जायस नगर धरम अस्थानू। तहाँ आइ कवि कीन्ह

बखानू’ से स्पष्ट है कि मलिक मुहम्मद कहीं बाहर से आकर जायस में बस गए थे । सुधाकरजी का कथन है—“इन्होंने कहीं बाहर से जायस में आकर पदुमावती को बनाया । बहुत लोग कहते हैं कि इनका जन्म-स्थान गाजीपुर है^१ ।” मिश्रबंधुओं^२ ने इस विषय में सुधाकरजी का साथ दिया है । पंडित रामनरेश त्रिपाठी^३ भी इसी मत से सहमत हैं । शुक्लजी^४ भी जनश्रुति के आधार पर एक प्रकार से इसी मत का प्रतिपादन करते हैं । रायबहादुर बाबू श्यामसुंदरदासजी^५ की भी यही राय है । कहने का तात्पर्य यह है कि हिंदी-संसार ने यह मान लिया है कि जायसी का जन्म-स्थान जायस नहीं था; वे अन्यत्र, संभवतः गाजीपुर, से आकर वहाँ बस गए थे । जायस में आने का कारण तथा समय यह है—“परंपरा से प्रसिद्ध है कि एक इनका चेला अमेठी (अवध) में जाकर इनका नाग-मती का बारहमासा गा गाकर भीख माँगा करता था । एक दिन अमेठी के राजा ने इस बारहमासे को सुना । उन्हें वह बहुत अच्छा लगा ।.....उन्होंने फकीर से पूछा—‘शाहजी ! यह दोहा किसका बनाया है ?’ उस फकीर से मलिक मुहम्मद का नाम सुनकर राजा ने बड़े सम्मान और विनय के साथ उन्हें अपने यहाँ बुलाया । तब से मलिक मुहम्मद जायस में आकर रहने लगे और वहाँ पर इन्होंने पदमावत समाप्त की ।”

उपर्युक्त अवतरणों से स्पष्ट अवगत होता है कि जायसी को अजायसी सिद्ध करने का मुख्य आधार “तहाँ आइ” पद्यांश ही है ।

-
- (१) अखरावट, नागरी-प्रचारिणी सभा, पृ० १ भूमिका
 - (२) मिश्रबंधु-विनोद I, जायसी ।
 - (३) कविता-कौमुदी I, जायसी ।
 - (४) जायसी-ग्रंथावली, पृ० ७ ।
 - (५) संक्षिप्त पदमावत, पृ० ६॥

उक्त जनश्रुति तो उसके पुष्टीकरण में प्रमाण ठहरती है। अस्तु, हमको इस पद्य की परितः परीक्षा करनी चाहिए। जायसी स्वयं

जायस को धर्मस्थान कहते हैं; अपने आ बसने का कारण नहीं उपस्थित करते। इसमें भी

कुछ रहस्य है। जायस आजकल एक मनहूस शहर माना जाता है। कहा तो यहाँ तक जाता है कि स्वयं सैयद अशरफ साहब ने भी जायस को इसी कारण त्याग दिया कि वहाँ रहने से उनके भाव-भजन में विघ्न पड़ता था। कुछ भी हो, आजकल जायस के विषय में यह कहा जाता है—“जायस जाइस ना, जाइस तो रहिस ना, रहिस तो खाइस ना, खाइस तो सोइस ना, सोइस तो रोइस ना।” यही नहीं, उसको लोग ‘बड़का शहर’ के नाम से ही याद करते हैं, उसका नाम लेना उचित नहीं समझते। इसके संबंध में दंत-कथाएँ भी बहुत सी हैं। प्रचलित प्रवादों की उपेक्षा कर यदि हम जायस की व्याख्या पर ध्यान देते हैं तो भी उसमें किसी प्रकार की धर्म-भावना नहीं मिलती। यदि हम इसका वास्तविक रूप ‘जैस’ (جيس) मानते हैं तो इसका अर्थ पड़ाव या छावनी ठहरता है, यदि जा + ऐश (جاء + عيش) तो विलास-भवन और यदि जा + अस्त (جاء + است) मानते हैं तो भी इसमें किसी प्रकार रमणीयता तो आ जाती है, पर पवित्रता का बोध नहीं होता। जहाँ तक हम समझ सके हैं ‘जायस’ शब्द जायस को धर्मस्थान नहीं बना सकता। इसका रहस्य इसको इतिहास में छिपा है।

जायस एक अति प्राचीन नगर है। मुगलसराय-लखनऊ-रेलवे का एक स्टेशन भी इसी नाम से ख्यात है। शहर स्टेशन से तीन मील की दूरी पर है। मुसलमानों के आग-मन के पहले यह रजभरों का एक मुख्य गढ़ था। इसकी परिस्थिति और रंग-ढंग इसके प्राचीन गौरव

के सूचक हैं। कहा जाता है कि अति प्राचीन काल में यह उद्दालक मुनि का निवास-स्थान था। उद्दालक मुनि उपनिषदों के एक प्रसिद्ध ऋषि हैं। उन्हीं के नाम पर इस नगर का प्राचीन नाम उद्दानगर था। यहाँ पर विद्या का बहुत प्रचार था; अतः इसको कुछ लोग विद्यानगर भी कहते थे। इस प्रकार इस शहर के प्राचीन नाम^१ उद्यानगर, विद्यानगर, उद्यान-नगर एवं उज्जालिक नगर भी मिलते हैं। यह नगर ठीक रामनवमी की महमूद गजनवी के शासन में आया। उसकी सेना यहाँ पर ठहरी रही और उसमें के बहुत से सिपाही यहीं बस गए। इस शहर के मुहल्लों का नाम भी यही सिद्ध करता है। कंचाना मुहल्ले से ‘जायसी’ का विशेष संबंध है। हकीम अहमद अशरफ का कहना है कि फारस में इस नाम की एक जगह है। कुछ भी हो, जायस इसी दृष्टि से धर्मस्थान कहा जा सकता है कि उसकी प्रतिष्ठा हिंदूकाल में धर्मरूप से थी। इस शहर में अब भी कुछ जैन बसते हैं, उनका मंदिर भी है। प्रतीत यह होता है कि मुसलमानों के बस जाने के कारण तथा उनके कुशल से न रह पाने के कारण भी इस शहर को उक्त बदनामी मिली। जायस की महत्ता का द्योतक उसका इतिहास^२ है। जायस अवश्य ही धर्म-स्थान था। उसमें अब भी एक आध हिंदू मंदिर हैं।

(१) Malik Mohammad Jaisi by Lala Sita Rama.
All. U. Studies, Vol. VI, Part I, P. 325 (note).

(२) ‘जायस का इतिहास’ कई व्यक्तियों ने लिखा है। वह हिंदी तथा उर्दू में छप भी चुका है। आजकल जायस के सैयद आबेमुहम्मद यो० पृ० जायस का एक बहुत ही अच्छा इतिहास, छान-बीन करके, लिख रहे हैं। आशा है, उसके प्रकाश में आने से बहुत सी बातों का पता स्पष्ट रूप से चल जायगा।

इस प्रकार जायस नगर को धर्म-स्थान सिद्ध करने के उपरांत अब यह विचार करना है कि 'तहाँ आइ कवि कीन्ह बखानू' का क्या अर्थ है। हिंदी के विद्वानों ने इस 'आइ' के 'तहाँ आइ' की समीक्षा आधार पर यह सिद्ध मान लिया है कि जायसी जायस के निवासी नहीं थे। कुछ दिन पहले हमारी भी यही धारणा थी। जायस में जाने पर, जायसी के जन्म-स्थान का पता चल जाने पर, इस पर विशेष ध्यान देना स्वाभाविक ही था। जायस के कतिपय विद्वानों ने हमारा समाधान किया, अथवा करने की चेष्टा की। उनका कहना था कि 'आइ' का अर्थ 'जन्म लेकर' है; सूफी लोग प्रायः इस प्रकार का प्रयोग करते हैं। उनकी दृष्टि में यह संतों के 'प्रकट होने' के समान है। जहाँ तक समझने की हममें क्षमता है, और सूफी साहित्य का जो कुछ अध्ययन हमने किया है, उसके आधार पर हम यह कहने का साहस कर सकते हैं कि उक्त दोनों अर्थ यथार्थ नहीं हैं। प्रथम अर्थ में आपत्ति यह है कि 'आइ' से सिद्ध यह किया जाता है कि जायसी जायस के रहनेवाले ही नहीं थे। जान पड़ता है कि किसी व्यक्ति के लिये अपने जन्म-स्थान से जाने-आने का प्रश्न ही नहीं रहता। कोई भी व्यक्ति अपने किसी कार्य के लिये यह कह सकता है कि अमुक स्थान, चाहे वह जन्म-स्थान ही क्यों न हो, पर आकर मैंने यह किया, वह किया। इस कथन से केवल यही निष्कर्ष निकालना उचित होता है कि उक्त कथन उसका उसी स्थान का है। निदान उक्त पद्य से ध्वनित यही होता है कि उसकी रचना तथा 'बखान', चाहे जिस किसी का हो, जायसी जायस नगर में कर रहे हैं, अन्यत्र नहीं। जायसी कहीं यात्रा में गए थे, वहाँ से आकर उन्होंने जायस में बखान किया। क्या बखान किया? यह भी एक प्रश्न है जिस पर उचित ध्यान नहीं दिया गया है।

पंडित सुधाकर द्विवेदी का मत है “तहाँ आइ कवि कीन्ह बखानू” से स्पष्ट है कि इन्होंने कहीं बाहर से जायस में आकर ‘कीन्ह बखानू’ का संबंध पदमावती को बनाया^१ ।” पंडित रामनरेश त्रिपाठी कहते हैं—“स्पष्ट है कि ये कहीं बाहर से जायस में आए और वहाँ इन्होंने पद्मावत लिखी^२ ।” कहने का आशय यह है कि हिंदी में यह मान्य हो गया है कि जायसी ने पदमावत का ही बखान किया । हमारी अल्प बुद्धि में इस ‘बखान’ का संबंध समूचे पदमावत से नहीं है । कारण यह है कि जायसी ने प्रस्तुत पद्य के अनंतर आगे चलकर लिखा है—“आदि अंत जस गाथा अहै । लिखि भाखा चौपाई कहै ।” जायसी पहले कहते हैं—“तहाँ आइ कवि कीन्ह बखानू” फिर बाद में कहते हैं—“लिखि भाखा चौपाई कहै” । जायसी को इस ‘कीन्ह’ और ‘कहै’ के, भूत और वर्तमान के विरोध पर विद्वानों ने ध्यान ही नहीं दिया, फिर वे बखान का संबंध पदमावत से क्यों न जोड़ लेते । पदमावत के स्तुति-खंड के इस विरोध की मोर्मासा हमने ‘पदमावत की लिपि तथा रचना-काल’ नामक लेख में यथाशक्य की है । यहाँ पर हमको केवल यही कहना है कि इस ‘बखान’ का संबंध पदमावत से कदापि नहीं है । बखान का सामान्य अर्थ वर्णन करना है; किंतु यह वर्णन प्रशंसात्मक ही होता है । जायसी ने इस स्तुति-खंड में शेरशाह, सैयद अशरफ जहाँगीर तथा उनके वंश, मानिकपुर-वंश, अपना तथा अपने मित्रों का बखान किया है । जायसी अपने मित्रों के विषय में कहते हैं—“सुहमद चारिउ मीत मिलि, भए जो एकै चित्त । एहि जग साध जो निबद्धा, ओहि जग बिहुरन कित्त^३ ।” ठीक इसी दोहे के उपरान्त प्रस्तुत पद्य

(१) गखरावट, नागरी-प्रचारिणी सभा, भूमिका

(२) कविता-क्षौमुदी I, जायसी ।

(३) जायसी-अंधावली, पृष्ठ ६ ।

“जायस नगर धरम अस्थानू । तहाँ आइ कवि कीन्ह वखानू” है । फिर, हमारी समझ में नहीं आता कि इसका संबंध संपूर्ण पदमावत से किस न्याय से संगत है ? उपर्युक्त विवेचन से विदित होता है कि ‘तहाँ आइ’ का अर्थ न तो जायसी के जन्मस्थान पर प्रकाश डालता है, और न उनके ‘बाहर से आकर जायस में बस’ जाने पर ।

इतना निवेदन करने के उपरांत हम यह आवश्यक समझते हैं कि ‘तहाँ आइ’ के रहस्य का उद्घाटन करें । जायसी के दोहे “दीन्ह

‘तहाँ आइ’ का रहस्य असीस मुहम्मद, करहु जुगहि जुग राज ।

बादशाह तुम जगत के, जग तुम्हार मुहताज ॥”

पर विचार करते समय हमने लिखा था—“जान पड़ता है कि जायसी हमारी आँखों के सामने हा शेरशाह को हाथ ठाकर आशीर्वाद दे रहे हैं । इस ‘दीन्ह’ तथा ‘तुम’ पर ध्यान दीजिए ।” कहा जाता है कि जायसी दिल्ली गए थे और वहीं पर, शेरशाह के दरबार में, उन्होंने अपने प्रसिद्ध वचन “मदियहिं हँसेसि कि कोहरहि” का उद्धोष किया था । “हमारा अनुमान यह है कि इस राज्याभिषेक (सा० ७ शव्वाल सन् ८४८ हि०) के उपरांत ही जायसी ने शेरशाह की बंदना की और उसको पदमावत में स्थान दिया ।” इस दृष्टि से विचार करने पर यह निश्चित हो जाता है कि “तहाँ आइ” का अर्थ

(१) जायसी-ग्रंथावली, पृष्ठ ६ ।

(२) हिंदी-संसार में इसका पाठ “मोहि काँ हँसेसि कि कोहरहि” के रूप में विख्यात है । पर हमें सर्वत्र उक्त पाठ ही सुनने में आया । विचार करने पर ठीक भी यही समझ पड़ता है । जायसी के कहने का आशय यह था कि जो कुछ तुम देख रहे हो वह ‘खाक का पुतला’ है, जिसका बनानेवाला ‘खुदा’ है । अब या तो तुम मिट्टी को हँस सकते हो या ईश्वर को । किसी को भी हँसना व्यर्थ है । रही हमारी बात । वस्तुतः हम आप एक ही हैं, अतः अपने आप पर हँस किस प्रकार सकते हैं ? हमारी दृष्टि में जायसी सा सच्चा सूफी अपने को शरीर नहीं समझ सकता था, वह शरीरी था ।

क्या है। सच बात तो यह जान पड़ती है कि जायसी ने दिल्ली से जायस में आकर उक्त बखान किए; जो किसी प्रकार से परंपरा के प्रतिकूल नहीं कहे जा सकते। आज भी इस ढंग की बातें देखने में आती हैं। प्रस्तावना ग्रंथ के समाप्त होने पर भी लिखी जाती है, उसमें हेर-फेर होते ही रहते हैं।

हमने यह अच्छी तरह देख लिया कि “तहाँ आइ कवि कीन्ह बखानू” के आधार पर हम यह नहीं सिद्ध कर सकते कि जायसी का

जन्म-स्थान जायस नहीं था। यदि यह बात गाजीपुर, जन्म-स्थान

यहाँ तक होती तो कुछ हानि नहीं थी। कहा तो यहाँ तक गया है कि जायसी का जन्म-स्थान गाजीपुर था। इस कथन को पुष्ट करने के लिये यह प्रमाण दिया जाता है कि जायसी के मित्रों में दो ऐसे थे जिनका संबंध भोजपुर और गाजीपुर के महाराज जगतदेव से था। मियाँ सलौने को सलौनेसिंह भी कर दिया गया है। प्रियर्सन^१ साहब का तो यहाँ तक कहना है कि उक्त महाशयों की जीवन-लीला गोरखपुर में विपैले आम के अति-भक्षण के कारण समाप्त हो गई; किंतु मलिक मुहम्मद किसी प्रकार बच गए। चटगाँव की ओर ठीक इसी ढंग की एक मनोरंजक कथा प्रचलित है, जिसको प्रायः ‘सत्यपीर’ के उपासक गाते हैं। इस कथा में मृत्यु का कारण कटहल है, जो अधिक उपयुक्त प्रतीत होता है। संभवतः प्रियर्सन साहब के इस भ्रम का आधार उक्त कथा ही हो। जायसी ने अपने मित्रों का परिचय अथवा उनका बखान इस प्रकार किया है—

“चारि मीत कवि मुहमद पाए । जोरि मिताई सिर पहुँचाए ॥

युसुफ मलिक पंडित बहु धानी । पहिलै भेद बात वै जानी ॥

पुनि सलार फादिम मतिमार्हा । खाँटंदान उभै निति वार्हा ॥

मियाँ सलौने सिँह बरियारू । बीर खेत-रन खड्ग जुभाऊ ॥
 सेख बड़े, बड़ सिद्ध बखाना । किए आइस सिद्ध बड़ माना ॥
 चारिउ चतुरदसा गुन पढ़े । औ संजोग गोसाईं गढ़े ॥

‘मुहम्मद’ चारिउ मीत मिलि, भए जो एकै चित्त ।

एहि जग साथ जो निबहा, ओहि जग बिछुरन कित्त ॥’

इस अवतरण से जो कुछ पता चलता है वह उक्त साहब का विरोधी है । प्रियर्सन साहब के कथन से सिद्ध होता है कि जायसी के मित्र सलार कादिम और सलौनेसिंह उनके सामने ही मर चुके थे । संभवतः जायसी का संबंध अभी तक जगतदेव से ही था, अमेठी के राजा से नहीं । यदि यह ठीक है तो पदमावत के, अथवा उक्त बखान के पहले ही उक्त मित्रों का स्वर्गवास हो चुका था; क्योंकि प्रस्तुत पद्यों से पता लगता है कि उस समय सभी मित्र जीवित थे । जायसी को उनकी मित्रता में इतना संतोष था कि वे परलोक में भी उनके वियोग की कल्पना नहीं कर सकते थे । प्रसंग-वश इतना कह दिया । इतिहास की बात तो यह है कि उक्त सभी महानुभावों का निवास-स्थान जायस ही था । मियाँ सलौने मियाँ ही थे, सिंह नहीं । उनके भाई अथवा भतीजे सैयद प्यारे जायस के प्रथम जागीरदार थे । जायस के सभी जानकार आदमी उक्त व्यक्तियों से परिचित हैं; परिचय देने में कुछ भूल अवश्य करते हैं ।

जायसी के गाजीपुरी होने का प्रबल प्रमाण अभी तक नहीं मिला । जो कुछ उसके पद्य में कहा जाता है उसकी गति हमने देख ली । जायसी की भाषा क्या, पदमावत जायस तथा अमेठी अखरावट आदि जायसी के किसी भी ग्रंथ से यह नहीं झलकता कि जायसी गाजीपुरी थे, जायसी नहीं । जिन लोगों ने मलिक मुहम्मद को अजायसी माना है उनका कथन है कि

अमेठी के राजा के अनुरोध से वे जायस में जाकर रहने लगे । सुधाकरजी का कथन है—“निदान उस फकीर के कहने पर राजा ने अपने कई एक योग्य सरदारों को उसके साथ भेजकर बहुत विनय के साथ मलिक मुहम्मद को अपने यहाँ बुलाया; तब से यह जायस में रहने लगे और वहीं पर इन्होंने पदुमावती की रचना की ।” अमेठी के तृतीय महाराजकुमार श्री रणजयसिंहजी^२ से पता लगा कि जायस कभी अमेठी राज्य में नहीं था । स्वाभाविक तो यह था कि जायसी इस अवसर के उपरान्त कहीं अमेठी राज्य था गढ़ के पास रहते न कि अन्य स्थान जायस में, जहाँ रजभरों का उपद्रव होता ही रहता था और जो मुसलमानों के हाथ में बहुत दिनों से था ।

जी तो नहीं चाहता, पर बुद्धि यही कहती है कि जायसी के विषय में, उनके जीवन के संबंध में हिंदी-संसार में जो कुछ प्रचलित है वह निराधार अथवा मनगढ़ंत ही है । स्वयं सुधाकरजी का आदेश है—“साची राह सुधारिए, इतिहासन के मीत । काहे आग्रह करि वृथा, थापत कठिन कुरीत^३ ।” अस्तु, हमें निस्संकोच सत्य का प्रतिपादन करना धर्म्य है । हम साहस के साथ पुष्ट प्रमाणों के आधार पर कह सकते हैं कि मलिक मुहम्मद जायसी का जन्म-स्थान जायस ही था, गाजीपुर या अन्यत्र नहीं । जायस के कंचाना मुहल्ले का नाम ऊपर लिया जा चुका है; जायसी की जन्मभूमि यही मुहल्ला है । उनके घर का चिह्न अब

(१) अखरावट, नागरी-प्रचारिणी सभा, पृष्ठ ३ ।

(२) महाराजकुमार श्री रणजयसिंहजी दहन साह्य के नाम से प्रसिद्ध हैं । आपके साहित्य तथा धर्म से विशेष प्रेम है । आपने अपनी वंशावली तथा पुस्तकालय देखने की आज्ञा ही नहीं, उन्हें देखने में सहायता भी दी । आपने अनेक ज्ञातव्य बातों का पता चला । आपने जायसी की हस्त-लिखित पदमावत के लिये चेष्टा की । पेट्रुं, वह मकान ही गिर गया जिसमें वह रग़ी थी ।

(३) अखरावट, नागरी-प्रचारिणी सभा, पृष्ठ ६ ।

भी आदरणीय है। उनके वंश में एक वहीद नामक सज्जन हैं जिनका कहना है कि उनके पास उनका वंशवृक्ष है। उन्होंने उसकी प्रतिलिपि देने का वचन भी दिया था। खेद है कि वे उन संतानों में हैं जिनके विषय में रहीम ने कहा था—“बारे उजियारो करै”, बढ़े अँघेरो होय।” जायस के एक सज्जन ने खेद की साथ कहा था,—“जिस तरह मलिक साहब का खानदान बरवाद हुआ उस तरह खुदा करे दुश्मन का भी न हो।”

मलिक शब्द भी जायसी शब्द की तरह ही पेचीदा है। लाला सीताराम ने उसकी विशद व्याख्या की है। इस व्याख्या का परिणाम भयंकर है। आपका कथन है—
जायसी के पूर्वज

“He was evidently the descendant of a Hindu convert and had received, as will be shown afterwards, a Sufi training.”¹ लाला साहब ने मलिक मुहम्मद जायसी के किसी पूर्वज को हिंदू कहा है। उन्होंने इस बात को स्पष्ट नहीं किया है कि उनके कथन का आशय क्या है। संभवतः जायसी के बाप-दादा से ही उनका तात्पर्य है। यदि ऐसा न मानें तो इसका कुछ अर्थ ही नहीं रह जाता। भारत के बाहर से आने-वाले मुसलमानों के पूर्वज भी हिंदू, बौद्ध तथा अन्यधर्मावलंबी थे। लालाजी की कल्पना कहाँ तक ठीक है यह कहना कठिन है। लालाजी इसको सिद्ध सा समझते हैं। उनके समझने का कारण पर्याप्त नहीं है। जिन दो व्यक्तियों को उन्होंने जायसी के विषय में छान-बीन करने के लिये तैनात किया था, उनके विवरण में भी इस बात का संकेत नहीं है कि जायसी के बाप-दादा क्या थे, कब मुसलमान हुए। लोगों का तो यहाँ तक कहना है कि जायसी के पूर्वज बाहर से भारत में आए। इस विषय की समुचित मीमांसा

इस समय नहीं हो सकती। मुसलमानों में यह बात विशेष रूप से देखी जाती है कि वे अपना संबंध अन्य देशों से ही स्थापित करना चाहते हैं। जो वस्तुतः हिंदू से मुसलमान हुए हैं—भारतीय वंश-परंपरा में हैं—वे भी अपने को अरब और तुर्क ही सिद्ध करते हैं। इस संबंध में हमें केवल इतना ही कहना है कि केवल मलिक शब्द के आधार पर हम यह नहीं कह सकते कि मलिक मुहम्मद जायसी के पूर्व-पुरुष हिंदू से मुसलमान हुए थे। लाला साहब स्वयं स्वीकार करते हैं कि गोंडा तथा फैजाबाद में मलिक उपाधिधारी अहीर हैं। मलिक शब्द का प्रयोग अन्यत्र किसी भी अर्थ में रहा हो, उससे हमारा विशेष संबंध नहीं, भारत में तो उसका प्रयोग १२ या १२०० सिपाहियों के मालिक के लिये ही होता था। मलकाना मलिक शब्द से भिन्न है। उसके आधार पर यह नहीं कहा जा सकता कि मलिक उपाधिधारी मुसलमान कभी हिंदू थे। आज भी बहुत से हिंदू मलिक कहलाते हैं। इस शब्द को चौधरी शब्द की भाँति उभयनिष्ठ या खौ शब्द का समकक्ष समझना चाहिए, जिसका प्रयोग कभी कभी हिंदुओं के लिये भी परंपरागत है। मलिक उपाधि जायसी के सम्मान के लिये नहीं है, जैसा कि विनोदकार मानते हैं; यह उनकी वपौती है, उनके वंश के लोग सदा से मलिक कहे जाते हैं।

मलिक मुहम्मद जायसी वस्तुतः जायस के रहनेवाले थे। उनका जन्म-स्थान भी जायस का कंचाना मुहल्ला ही है। जायसी का अर्थ ही इस बात का प्रमाण था, फिर भी जायसी के अवशिष्ट हमने विपक्ष की समीक्षा करते समय इस बात को ध्यान देने की चेष्टा की है कि जायसी का जन्म-स्थान अन्यत्र नहीं था, उनके मित्र भी जायस ही के रहनेवाले थे। अमेठी, जायस आदि स्थानों में प्रसिद्ध भी यही है। जायस में उनके घर का अव-

शिष्ट अब भी बताया जाता है। यह स्मरण रखना चाहिए कि यह बात मनगढ़ंत नहीं है, क्योंकि यदि आप उनसे उनके कथन की साधुता में संदेह कीजिए तो वे यही उत्तर देते हैं कि खुदा जाने हम लोग तो यही सुनते आ रहे हैं। उनकी ओर से किसी प्रकार का आग्रह नहीं होगा। उनके वंशज वहीद की भी यही दशा है। वे आज भी जायस में मलिक नाम से ख्यात हैं और उसी कंचाना मुहल्ले में पुराने घर के पास ही रहते भी हैं। खेद यही है कि उनसे कुछ काम नहीं निकल सकता। उनका कहना है कि मलिक मुहम्मद ने अपने वंशजों को पदमावत पढ़ने की आज्ञा नहीं दी। निदान उनके पास वंशावली को छोड़कर और कुछ भी सामग्री ऐसी नहीं है जिससे जायसी के जीवन पर प्रकाश पड़े। जायस में इस विषय के ज्ञाता अशरफ वंश के लोग हो हैं। उनसे मलिक मुहम्मद जायसी के विषय में जो कुछ पता चला उसी के आधार पर अब हम जायसी के जीवन-वृत्त पर प्रकाश डालना उचित समझते हैं। जायस के सज्जादानशीन नकी साहब ने जायसी के विषय में कुछ लिपिवद्ध किया है। उनकी पुस्तक फारसी में है और अभी तक प्रकाशित नहीं हो सकी है। उसकी सहायता ही इस समय प्रदान है। जायसी के संबंध में जो कुछ प्रचलित अथवा लिपिवद्ध है उसकी समुचित समीक्षा उनके ग्रंथों तथा इतिहास के आधार पर करना ही श्रेय है।

अब तक जो कुछ निवेदन किया गया है उससे यह तो स्पष्ट अवगत हो गया होगा कि जायसी जायस के कंचाना मुहल्ले में उत्पन्न जायसी की जन्म-तिथि हुए थे। उनके जन्म-काल के विषय में किसी को कुछ पता नहीं है। जायस में भी इस विषय की जानकारी किसी को नहीं है। ऐसी परिस्थिति में जायसी के ग्रंथों में ही उनके जन्म की छानबीन हमने आरंभ की। जायसी

का एक ग्रंथ है ‘आखिरी कलाम’^(१)। उसमें उन्होंने एक स्थल पर लिखा है—“भा प्रवतार मोर नव सदी। तीस बरख ऊपर कविबदी,” इससे स्पष्ट है कि जायसी का जन्म सन् ८३० हि० में हुआ था। उनका जन्म-स्थान कहाँ था ? इसके विषय में उन्होंने जो “जायस नगर धरम-अस्थानू” कहा था उसका विवेचन हम कर चुके हैं। अन्यत्र भी जायसी उसी का प्रतिपादन करते हैं। उनका आग्रह है—“जायस नगर मोर अस्थानू। नगर को नावँ आदि उदियानू ॥ तहाँ दिवस दस पहुँने आयउँ। भा बैराग बहुत सुख पायउँ ॥” इसमें संदेह नहीं कि जायसी अपना स्थान जायस ही स्वीकार करते हैं और उसके प्राचीन नाम का परिचय भी देते हैं; किंतु जो लोग हेतुवाद के नट्टर पक्षपाती हैं वे कह सकते हैं कि जायसी तो यहाँ भी ‘आयउँ’ का प्रयोग करते हैं, अतः वे कहाँ अन्यत्र से आकर यहाँ बस गए थे। निवास-स्थान हो जाने पर जायस उनका स्थान बना। उनसे हमारा नम्र निवेदन है कि यहाँ जायसी के आने का कारण अमेठी के राजा की प्रेरणा नहीं है। यही नहीं, उनकी भावना भी इस स्थल पर सांसारिक नहीं है। वे कहते हैं—

“सुख भा सोच एक दुख मानँ। वहि दिन जीवन मरन कै जानू ॥

नैन रूप सों गयउ समाई। रहा पूर भर हिरदय छाई ॥

जहाँ वै देखौ तहँ वै सोई। छौर न आव दिष्ट तर कोई ॥

प्राप्त देख देख मन राखौ। दूसर नाँव सो कासों भाखौ ॥”

अस्तु, उक्त ‘आयउँ’ का अर्थ विचारपूर्वक लगाना चाहिए। जायसी का तात्पर्य “पहुँने ‘आयउँ’ से जायस में जन्म लेने का ही है। ‘दिवस दस’ का अर्थ यहाँ पर वही है जो ‘दस दिन की जिदगी’

(१) आखिरी कलाम, पृ० ६।

(२) आखिरी कलाम, पृ० ११।

में दस दिन का । जायसी ने अपने वैराग्य तथा विरह का वर्णन स्पष्ट कर दिया है, फिर संदेह कैसा ?

जायसी जायस में जनमे और वहाँ फूले-फले । उनके माता-पिता सामान्य श्रेणी के गृहस्थ थे । कहा गया है कि उनके पिता का जायसी के संबंध की देहांत अल्पकाल ही में हो गया था । जायसी कुछ धार्मिक की एक आँख वचन में शीतला से जाती रही । मकनपुर के मदारशाह की मनौती पूरी करने के पहले ही उनकी माता भी उनको अनाथ छोड़कर चल बसी । जायसी सूफी फकीरों के साथ रहने लगे । यही हिंदी संसार का जायसी-संबंधी संक्षिप्त परिचय है, जो केवल अनुमान पर अवलंबित है । इधर लाला सीतारामजी शीतला की कथा के साथ ही साथ उनके काने होने को भी असत्य ही समझते हैं । कारण, न तो वे स्वयं पदमावत का अध्ययन करना चाहते हैं और न जायस में जाकर छान-बोन करना ही । जायसी के काने होने का पदमावत में स्पष्ट उल्लेख है—
“एकनयन कवि मुहमद गुनी” अथवा “मुहमद बाई’ दिसि तजा एकनयन अरु कानरे ।” आँख जाने के विषय में शुक्लजी का मत मान्य है, सुधाकरजी या त्रिपाठीजी का नहीं । जायसी के काने होने में जायस या रायपुर (अमेठी) में भी किसी को संदेह नहीं है । हाँ, बहरे होने के संबंध में वे कुछ नहीं कहते । उनके कुरूप होने का प्रमाण ‘मटियहि हँसेसि कि कोहरहि’ प्रसिद्ध ही है । प्रश्न केवल यही है कि उनकी इस विशेष कुरूपता का कारण क्या है । शाह नकी साहब का कहना है कि जायसी की कुरूपता का कारण अर्द्धांग रोग है । कुछ लोगों का विचार है कि जन्म से ही वे कुरूप थे । जायसी ने ‘बाई’ दिसि तजा’ का प्रयोग किया है । इस ‘तजा’ के अनुरोध

(१) जायसी-ग्रंथावली, पृष्ठ ६ ।

(२) जायसी-ग्रंथावली, पृष्ठ ६ ।

से कहा जा सकता है कि उनकी यह दशा जन्म-काल से न थी। जायसी ने बड़ी चातुरी एवं चमत्कार से इसका निर्देश किया है। उनको वाममार्ग इतना अनिष्ट था कि उन्होंने वाएँ कान एवं आँख को त्याग दिया। शीतला की अपेक्षा अर्द्धांगरोग से आक्रांत व्यक्ति में हास की सामग्री अधिक होती है। यदि यह ठीक है तो जायसी की अष्टावक्र-दशा का कारण उनका उक्त रोग ही है, शीतला नहीं।

रही जायसी के माता-पिता की बात; उनके विषय में यह निश्चित रूप से नहीं कहा जा सकता कि उनका देहावसान कब,

जायसी के माता-पिता किस रूप में हुआ। इतना अवश्य है कि यदि

जायसी बचपन में ही अनाथ हो जाते तो अवश्य ही कहीं न कहीं इसका संकेत अपने ग्रंथों में करते। उनके जो ग्रंथ उपलब्ध हैं, उनमें उक्त विषय का आभास भी नहीं मिलता। यही नहीं, पदमावत जैसे विशद ग्रंथ में उन्होंने अपने वंश का परिचय नहीं दिया। इसका मुख्य कारण क्या था, हम नहीं कह सकते। पदमावत में वात्सल्य का भी एक प्रकार से अभाव ही है। उसके निदर्शन के जो अवसर आए हैं, जायसी ने या तो उनकी उपेक्षा की है या उनको चलता कर दिया है। जिस स्नेह को लेकर सूर और तुलसी ने कमाल किया है, वसी का अभाव जायसी में ‘प्रेम की पीर’ की दृष्टि से भी खटकता है। हो सकता है कि विरक्त हो जाने पर जायसी को वात्सल्य-भाव में मोह का दर्शन अधिक मिलता हो। सूफियों ने केवल माधुर्य-भाव ही को अपनाया है; अन्य भाव प्रसंगवश किसी अन्य रूप में आते हैं। पदमावत तथा अररावट की रचना मुरीद होने पर जायसी ने की। संभवतः इस समय वे रमता-जोगी बन चुके थे। अस्तु, उनके लिये स्वाभाविक ही था कि अपने पूर्वजों का परिचय न देकर उस वंश का परिचय दें जिससे उनका उद्धार हो सका, उनको परमेश्वर का दर्शन मिला। निदान

हम कह सकते हैं कि जायसी के माता-पिता के अल्प काल में स्वर्ग-वास होने का पर्याप्त प्रमाण नहीं मिलता। जायसी ने जहाँ कहीं अपने पीर अथवा गुरु का प्रसंग छेड़ा है वहाँ पर यही कहा है कि उनकी सेवा से मुझको सद्गति मिली। तात्पर्य यह कि जान-बूझकर उन्होंने सत्संग किया। पीर की ओर से जो प्रसाद मिला वह उनके परिश्रम का फल था, गुरु की कोरी कृपा का परिणाम नहीं। इस प्रकार हम कह सकते हैं कि जायसी उतनी अल्पावस्था में अनाथ नहीं हुए थे जितनी का प्रतिपादन हिंदी-साहित्य में होता रहा है।

जायसी के जीवन का अब तक जो कुछ परिचय हमें प्राप्त था उसके आधार पर हम यही समझते थे कि जायसी एक अविवाहित

फकीर थे। इस धारणा का प्रधान कारण
 विवाह उनकी दशा एवं अपना संस्कार था। जायसी

के विषय में अनुसंधान से जो पता चला है वह प्रकृत धारणा के परितः प्रतिकूल है। जायसी कुरूप अवश्य थे, किंतु वे निर्धन अथवा अनाथ न थे। संक्षेप में, वे मजे में कमाते खाते थे। वे उस दीन के पावंद थे जिसमें विवाह करना 'आधा विहिश्त हासिल करना' था। इसलाम संन्यास का कट्टर विरोधी है। पदमावत का रतन-सेन भी पद्मावती के लिये योगी बनता है। सारांश यह कि जायसी जैसा दीन का पावंद अविवाहित नहीं रह सकता था। कहा जाता है कि जायसी का विवाह जायस में ही हुआ था। उनकी ससुराल में एक सज्जन, जिनका नाम संभवतः जाफर था, कह रहे थे कि जायसी अपने भाई से रुष्ट होकर ससुराल ही में रहते तथा लिखा-पढ़ा करते थे। उन्होंने तो उक्त स्थान का निर्देश भी किया था। जायसी पदमावत से कहीं कहीं कुछ ऐसा कह गए हैं जिनको आज-कल का सभ्य समाज खो-निंदा समझ सकता है। फिर भी उनकी यह निंदा कबोर-कोटि की नहीं है। जायसी की दृष्टि में पति-पत्नी

का प्रेम भी परमात्मापरक था। पदमावत में उन्होंने इसका प्रतिपादन किया है। एक विवाह की कौन कहे, वे बहु-विवाह के पोषक थे।

जायसी केवल विवाहित ही नहीं थे, उनके बाल-बच्चे भी थे। कहा जाता है^१ कि उनकी कुल सात संतानें थीं। जायसी के घाल-पच्चे तथा आप सौभाग्य अथवा दुर्भाग्य से उन सबका निधन हो गया। कुछ लोगों का कथन है कि जायसी के पीर मुबारक शाह पोस्ता पीते थे। जायसी ने उन्हीं को लक्ष्य कर एक छोटो सी पुस्तिका लिखी, जिसका नाम पोस्तीनामा है। जब पीर साहब ने इसको सुना तो सहसा बोल उठे “अरे वे झोलाद, कहीं उस्ताद की हजो करते हैं !” कहते हैं कि उसी दिन जायसी की सभी संतानें मकान की छत गिर जाने से मर गईं। जायसी पागल की तरह रहने लगे। एक दिन उनके उस्ताद ने उनकी दीन दशा देखकर पूछा कि जायसी की चिता का कारण क्या था। जायसी ने कहा—“आपने मेरे अपराध का दंड दिया अब मेरा नाम कैसे चलेगा।” उस्ताद ने उत्तर दिया—“जिस कविता के कारण तुम निस्संतान हुए वही कविता तुमको अमर करेगी। तुम पेघो लिखो।” कुछ हेर-फेर के साथ यही कथा प्रसिद्ध है। यह कहीं तक सत्य है ? निश्चित रूप से इसका उत्तर नहीं दिया जा सकता। इतना अवश्य कहा जा सकता है कि जायसी के ग्रंथों में कतिपय स्थल ऐसे हैं जिनके परिशालन से पता चलता है कि जायसी के हृदय में यह कामना थी कि संसार में उनका नाम

(१) मौलाना अहमद अशरफ मानस का कहना था कि जितनी संतानें जायसी ने दाने ही ग्रंथ रचे। नाम भी वे अजीब दंग के—चमकावत, गटफावत, इतरावत आदि—रतनाते थे। परंतु उनका मन साधु नहीं प्रतीत होता। उनके पास ‘जायसी’ की कोई प्रज्ञात पुस्तक नहीं है जैसा कि ‘हिंदी के सुमलमान कवि’ के लेखक की धारणा है।

रहे। 'पदमावत की लिपि तथा रचना-काल'^१ नामक लेख में हमने इसका संकेत इस प्रकार किया था—“पदमावत का अध्ययन करते करते जब हम उसकी कथा के उपसंहार में पहुँचते हैं तब हमारी कुछ विचित्र स्थिति हो जाती है।...उन्होंने उस स्थल पर अपनी एक ऐसी मनोवृत्ति का परिचय दे दिया है जिसकी संभावना हमको नहीं थी।” वह मनोवृत्ति यह है—“औ मैं जानि गीत अस कीन्हा। मकु यह रहै जगत में चीन्हा ॥...केइ न जगत नस बेचा, केइ न लीन्ह जल मोल ? जो यह पढ़ै कहानी, हन्ह सँवरै दुइ बोल ? ॥” पदमावत ही में नहीं अखरावट के भी अंत में यही निवेदन है—“जो न मिटावै कोइ लिखा रहै बहुतै दिना ॥” संभव है, अधिक संभव है कि जायसी की इस लालसा का मुख्य कारण उनका निस्संतान होना ही हो; नहीं तो फकीरों को नाम से क्या काम ?

जायसी की जीविका खेती थी। आप अपने हाथ से हल चलाते, खेत निराते थे। आपको परमात्मा का साक्षात्कार विचित्र रूप से हुआ। आपके विषय में यह कहा जाता है कि आपके गुरु की यह आज्ञा थी कि अकेले भोजन कभी मत करो। जायसी इसी नियम का पालन करते थे। इसलाम के अतिथि-सत्कार से यह अधिक व्यापक है। इसको “अथ स केवलं भुंक्ते” का प्रसाद समझना चाहिए। प्रसिद्ध है कि एक दिन जब जायसी हल चला रहे थे, एक लौंडी उनके पास भोजन लेकर आई। संयोग कुछ ऐसा था कि उस दिन जायसी को किसी व्यक्ति का दर्शन नहीं मिला। उन्होंने लौंडी से आग्रह किया

(१) नागरीप्रचारिणी पत्रिका, भाग १३ पृष्ठ १००।

(२) जायसी-ग्रंथावली, पृष्ठ ३३२-३३३।

(३) जायसी-ग्रंथावली, पृष्ठ ३७२।

कि किसी व्यक्ति को खोज लाए। जब उसने अपनी लाचारी जाहिर करते हुए कहा कि उसको बहुत दूँढ़ने पर भी किसी की सूरत नजर नहीं आई तब जायसी स्वयं इधर-उधर देखने लगे। निदान उनको एक व्यक्ति लकड़ी का बोझ लादे दिखाई दिया। जायसी ने उसको बुलाकर साथ भोजन करने का आग्रह किया। उसने कुष्ठ से जर्जरित हाथ दिखाकर जायसी से प्रार्थना की। जायसी ने उसकी एक भी न सुनी। अंत में जब रक्त तथा पीब से आप्लावित शेषांश के पीने की बारी आई तब जायसी ने हठपूर्वक अपने आप ही पीना चाहा। ज्योंही उन्होंने उसको अपने मुँह से लगाया, उक्त कोढ़ी आँख से आँसु लहलहा हो गया। जायसी विस्मय में बोल उठे—“बूँदहिं सिंधु समान, यह अचरज कासों कहैं”। अखरावट में पूरा पथ इस प्रकार है—“बूँदहिं समुद्र समान, यह अचरज कासों कहैं। जो हेरा सो हेरान ‘मुहमद’ आपै आप महँ”।” कहा जाता है कि उसी दिन से जायसी विरक्त की भाँति रहने लगे और परमात्मा के विरह में निमग्न हो गए।

जायसी के गुरु के विषय में ऊपर मुबारकशाह बोदले का नाम लिया गया है। जायस में लोग उन्हीं को जायसी का पीर मानते हैं। हमारी समझ में जायसी के पीर मुबारक और गुरु का भेद रक साहब नहीं थे। जायसी ने अपने पीर-वंश का परिचय गुरु-वंश के साथ ही साथ अखरावट तथा पदमावत में दिया है। पीर या मुरशिद का अर्थ केवल दीक्षा-गुरु होता है, उस्ताद नहीं। हमारी समझ में जायसी ने इस भेद पर ध्यान रखकर ही ‘पीर’ शब्द का प्रयोग किया है। हिंदी का गुरु शब्द अधिक व्यापक है। उससे दीक्षा तथा शिक्षा—दोनों गुरुओं का बोध होता है। अब विचारणीय प्रश्न यह है कि जायसी का दीक्षा-

गुरु कौन था । जायसी के इस समय तीन ग्रंथ उपलब्ध हैं । पदमावत तथा अखरावट से हिंदी-संसार परिचित है । 'आखिरी कलाम' का पता संभवतः उसे अब तक नहीं है । यहाँ पर हमारा कर्तव्य है कि हम उक्त ग्रंथों के आधार पर जायसी के दीक्षा-गुरु का निश्चय करें; और देखें कि जायसी के पीर के विषय में जो मत प्रचलित हैं वे कहाँ तक साधु हैं ।

त्रियर्सन साहब^१ का मत है कि जायसी के पीर अथवा दीक्षा-गुरु शेख मुहीउद्दीन थे । जायसी ने सैयद अशरफ जहाँगीर का नाम केवल प्राचीन गुरुजन के नाते लिया है ।

जायसी के पीर

आप अन्यत्र^२ यह भी कहते हैं कि एक प्रवाद की दृष्टि से शेख मुहीउद्दीन विद्या-गुरु तथा सैयद अशरफ मंत्र गुरु थे । आप शेख मुहीउद्दीन को उनका पीर किन कारणों से मानते हैं यह आप ही जानें । हम तो यही कहेंगे कि यह भी आपका एक प्रमाद ही है । आप न तो प्रचलित बातों पर ध्यान देते हैं और न जायसी के कथन पर । जायसी स्वयं पदमावत^३ में अपने पीर का नाम सैयद अशरफ बतलाते हैं और उनका बखान भी मुक्त कंठ से करते हैं । आपका कथन यह है—

“सैयद अशरफ पीर पियारा । जेहि मोहिं पंथ दीन्ह उजियारा ॥
लेसा हिउँ प्रेम कर दीया । उठी जोति, भा निरमल दीया ॥
मारग हुँत अंधियार जो सूझा । भा अँजोर, सब जाना बूझा ॥
खार समुद्र पाप मोर मेला । बेहित-धरम लीन्ह कै चेला ॥

जहाँगीर वै चिस्तो निहकलंक जस चाँद ।

वै मखदूम जगत को है। ओहि घर कै बाँद ॥”

(१) The Padumavati, Calcutta P. I.

(२) The Padumavati, Calcutta (P. II. note)

(३) जायसी-ग्रंथावली, पृष्ठ ८ ।

अखरावट^१ में जायसी ने अपनी पीर-परंपरा का उल्लेख इस प्रकार किया है—

“कही सरीअत चिशती पीरू । उधरित अशरफ औ जहाँगीरू ॥
तेहि कै नाव चढ़ा हैं धाई । देखि समुद-जल जिउ न डेराई ॥

.....
राह हकीकत परै न चूकी । पैठि मारफत मार बुड़ूकी ॥
ढूँढ़ि उठै लेउ मानिक मोती । जाइ समाइ जोति महँ जोती ॥”

आखिरी कलाम^२ में जायसी ने इस बात को इतना स्पष्ट कर दिया है कि उसमें मीन-मेष की जगह नहीं । आप कहते हैं—

“मानिक यक पायउँ उजियारा । सैयद अशरफ पीर पियारा ॥
जहाँगीर चिशती निरमरा । कुल जग माँ दीपक विधि धरा ॥

.....
तिन घर हैं मुरीद सो पीरू । सँवरत बिनु गुन लावै तीरू ॥
कर गहि धरम पंथ दिखरायउ । गा भुलाय तेहि मारग लायउ ॥”

उपर्युक्त अवतरणों से स्पष्ट है कि जायसी चिशती-वंश के सैयद अशरफ जहाँगीर के मुरीद थे । ‘घर’ से तात्पर्य वंश, खांदान या जायसी और मुबारक-
शाह का संबंध रकशाह बोदले का मुरीद कहते हैं, वे भारी भूल करते हैं । इस भ्रम का एक प्रधान कारण यह है कि लोग इतिहास पर उचित ध्यान नहीं देते । नकी^३ महो-

(१) जायसी-ग्रंथावली, पृष्ठ ३५३-३५४ ।

(२) आखिरी कलाम, पृष्ठ १० ।

(३) सैयद शाह मौलाना अली नकी अशरफ साहब अशरफ वंश के एक प्रतिष्ठित व्यक्ति हैं । आपने फारसी में ‘बसरायफ अशरफिय व कवायद अहमदिय’ नामक पुस्तक लिखी है । इस पुस्तक में मलिक मुहम्मद जायसी के संबंध में पृष्ठ ३३ से ३६ तक कई पुस्तकों के आधार पर एक निबंध लिखा गया है । उसमें तथा जायस में मुबारकशाह ही मलिक के पीर प्रसिद्ध है; पर मुबारकशाह की निधन-तिथि सन् १७४ हि० दी गई है । कयूम अशरफ

दय ने भी यही भूल की है। मुहम्मद मुबारकशाह वोदले के विषय में पदमावत ने एक स्थल पर जायसी ने इस प्रकार लिखा है—

“शेख मुहम्मद पूना करा। शेख कमाल जगत निरमरा ॥

हुधौ अचल धुव डोलहि' नाहीं। मेरुखिखिंद तिन्हहुँ उपराहीं॥”

जिसका कारण यह है कि जायसी अपने पीरवंश का पूरा परिचय देना चाहते हैं। हम यह नहीं कहते कि जायसी को मुहम्मद मुबारकशाह वोदले से किसी प्रकार की सहायता नहीं मिली। हमारे कहने का तो सीधा सादा अर्थ यह है कि जायसी ने दीक्षा सैयद अशरफ साहब से ही ली, उनके निधन होने पर शेख हाजी और उनके उपरांत शेख मुबारक से ज्ञान अर्जित करना उन्होंने अपना धर्म समझा। यही इस प्रशंसा का रहस्य है। जो लोग यह जानते हैं कि शेख मुबारक वोदले की निधन-तिथि सन् १७४४ हि० यांनी जायसी से २५ वर्ष बाद है, वे हमारे मत से सहमत होंगे। इसमें संदेह नहीं कि जायसी ने पदमावत में जो परंपरा दी है वह अधिक स्पष्ट नहीं है। उसके स्पष्टीकरण के लिये अखरावट, विशेषकर आखिरी कलाम, की शरण वांछनीय है। अखरावट में भी जायसी ने पीर और गुरु को भगड़े को स्पष्ट नहीं किया है। इस विषय में आखिरी कलाम ही प्रमाण है। उसमें आपको — केवल सैयद जहाँगीर अशरफ का ही नाम मिलेगा। वस्तुतः अशरफ जहाँगीर ही जायसी के पीर अथवा दीक्षा-गुरु थे। स्मरण रहे कि मुहम्मद मुबारकशाह वोदले का नाम केवल पदमावत में आया है।

साहब ने उक्त पुस्तक से जायसी का जीवन-वृत्त सकल कर हमें दिया, जो हमारे पास है।

(१) जायसी-ग्रंथावली, पृष्ठ ८।

हमने यह भली भाँति देख लिया कि जायसी के दीक्षा-गुरु सैयद जहाँगीर अशरफ थे । अब हमको यह विचारना चाहिए कि जायसी के शिष्या-गुरु अथवा उस्ताद कौन थे । इस प्रश्न पर कुछ प्रकाश डालने के पहले ही हम यह अपना परम धर्म समझते हैं कि हम

जायसी के शिष्या-गुरु इस बात को स्पष्ट रूप से कह दें कि जायसी

“मधुकर सरिस संत गुणग्राही” जीव थे ।

उन्होंने अपनी मधुकरी वृत्ति से जो मधु-संचय किया है उसका विश्लेषण हमारा काम नहीं है । हमको तो यहाँ पर केवल इतना ही दिखाना अभीष्ट है कि जायसी ने अपने ग्रंथों में किनको गुरु के रूप में स्वीकार किया है । जायसी ने पदमावत^१ में अपने गुरुजनों का परिचय इस प्रकार दिया है—

“गुरु मेहदी खेवक मैं सेवा । चलै उताइल जेहिं का खेवा ॥

अगुवा भयल शेख बुरहानू । पंथ लाइ मोहिं दीन्ह गियानू ॥

अलहदाद भल तेहि कर गुरु । दीन दुनी रोशन सुरखुरु ॥

सैयद मुहमद कै वै चेला । सिद्ध-पुरुष-संगम जेहि खेला ॥

दानियाल गुरु पंथ लखाए । हजरत ख्वाज खिजिर तेहि पाए ॥

भए प्रसन्न ओहि हजरत ख्वाजे । लिए मेरइ जहँ सैय्यद राजे ॥

ओहि सेवत मैं पाई करनी । उधरी जीभ, प्रेम कवि बरनी ॥

वै सुगुरु हैं चेला, निति बिनवौं भा चेर ।

उन्ह हुत देखै पायउँ, दरस गोसाईं कर ॥”

हमारी धारणा है कि पदमावत के उक्त पद्यों पर उचित ध्यान नहीं दिया गया है । ग्रियर्सन साहब ने जायसी की जो गुरु-परं-

जायसी की गुरु-परंपरा परा दी है तथा शुक्लजी^२ ने जिसका अनुसरण किया है वह इस प्रकार है—

(१) जायसी-ग्रंथावली, पृष्ठ ८-६ ।

(२) जायसी-ग्रंथावली, भूमिका पृष्ठ ८ ।

निजामुद्दीन औलिया

सिराजुद्दीन

शेख अलाउल हक

शेख कुतुब आलम

सैयद अशरफ जहाँगीर

शेख हशामुद्दीन

शेख हाजी

सैयद राजी हामिद शाह

शेख मुबारक शेख कमाल

शेख दानियाल

सैयद मुहम्मद

शेख अलहदाद

शेख बुरहान

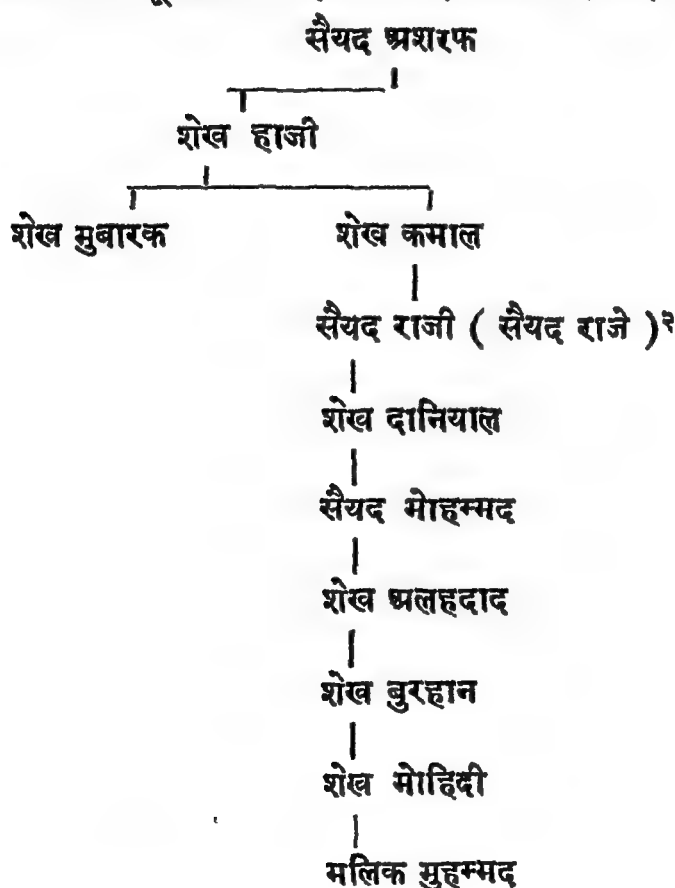
शेख मोहिदी (मुहीउद्दीन)

मलिक मुहम्मद जायसी

शुक्लजी का इस परंपरा के विषय में यह कथन है,—“अपनी गुरु-परंपरा का वर्णन जायसी ने ‘पदमावत’ और ‘अखरावत’ दोनों

(१) जायसी ने आपका नाम सैयद राजे ('लिये मेरह जहँ सैयद राजे') लिखा है। ग्रियर्सन साहब ने न जाने किस आधार पर इनको राजा लिख दिया है, जिसका अनुसरण हिंदी में किया गया है। वस्तुतः इनका नाम सैयद हामिदशाह राजे था। अकबालाहुसेन मानिकपुरी ने यही लिखा भी है।

में किया है। पर यह परंपरा मुहीउद्दीन से लेकर सैयद राजी हामिदशाह तक तो उपर्युक्त परंपरा के अनुसार ठीक ठीक चलती है पर उसके आगे वह शेख कुतुब आलम की ओर नहीं जाती है। कवि ने मुहीउद्दीन से लेकर सैयद राजी तक की परंपरा जिस स्थल पर कही है उसके पहले ही सैयद अशरफ, शेख हाजी और उनके दो पुत्रों (शेख मुबारक और शेख कमाल) के नाम लिए हैं जो शेख अलाउल हक के दूसरे शिष्य की परंपरा कही जाती है।” संक्षिप्त पदमावत^१ की भूमिका में यह परंपरा इस प्रकार दी गई है—



(१) संक्षिप्त पदमावत, पृष्ठ ७ ।

(२) देखिए पृष्ठ ४०८ की टिप्पणी (१) ।

और कहा गया है—“मुसलमानों में प्रचलित गुरु-परंपरा के अनुसार जायसी की दी हुई परंपरा में अंतर पड़ता है। उनके अनुसार सैयद राजे शेख कुतुब आलम और शेख हशामुद्दीन के पश्चात् हुए हैं। शेख आलम और सैयद अशरफ शेख अलाउल हक के चेले थे।” वस्तुतः यह परंपरा पदमावत के आधार पर रची गई है। जायसी ने पदमावत में नामों का जो क्रम दिया है और ग्रियर्सन साहब ने उसको जिस रूप में समझा है उसी के अनुसार यह परंपरा भी बनी है। अंतर केवल यह है कि इस परंपरा में दोनों का मेल कर दिया गया है। हमारी दृष्टि में यह परंपरा और भी अनिष्ट है। हम कह ही चुके हैं कि जायसी मुबारकशाह से पहले ही मर चुके थे। यही नहीं, शेख कमाल के बाद जितने लोग आए हैं उनमें एक भी ऐसा कदाचित् ही मिला जो शेख कमाल से नया हो। इस परंपरा के विषय में अधिक विवेचन न कर, उसके संबंध में हम यही कहना अलम् समझते हैं कि यह सर्वथा अशुद्ध है, किसी विचार का परिणाम नहीं। रही शुक्लजी तथा ग्रियर्सन साहब द्वारा दी गई परंपरा; उसकी समीक्षा शुक्लजी ने स्वयं ही संक्षेप में कर दी है। हम उसको भी जायसी की गुरु-परंपरा समझने में असमर्थ हैं। अपने कथन के पुष्टीकरण में हम कुछ प्रमाण देना उचित समझते हैं।

अखरावट में जायसी ने चिश्ती का नाम केवल इस दृष्टि से लिया है कि वे ही उस वंश के प्रवर्तक हैं। उनके उपरांत जायसी ने अन्य किसी का नाम न लेकर तुरंत ही सैयद जहाँगीर अशरफ का नाम इस कारण लिया है कि जायसी उनके मुरीद हैं। इसका तात्पर्य यह है कि जायसी अपने को चिश्ती पंथ के जहाँगीर अशरफ का मुरीद सिद्ध करते हैं। पदमावत में वे केवल अपने पीर की प्रशंसा तथा उनके वंश के अन्य लोगों का बखान करते हैं। यदि उनको अपनी गुरु-

परंपरा अभीष्ट होती तो आदि-प्रवर्त्तक से आरंभ करते। बीच में यदि किसी व्यक्ति को चुनते तो निजामुद्दीन औलिया को; क्योंकि जलालुद्दीन चिश्ती के बाद वे ही इस योग्य थे। जायसी ने तो केवल अपने पीर का स्मरण किया है जो जायस की गद्दी के अधिष्ठाता थे। प्रश्न उठ सकता है कि फिर उनको अन्य गुरुजनों के नाम लेने की क्या आवश्यकता थी। उत्तर में हमारा नम्र निवेदन है कि जायसी अपनी प्रस्तावना में उन बुजुर्गों का ऋण स्वीकार करते हैं जिनके प्रसाद से उनमें उक्त ग्रंथ रचने की क्षमता प्राप्त हो सकी। जायसी स्पष्ट शब्दों में कहते हैं—“ओहि सेवत मैं पाई करनी। उघरी जीभ प्रेम कवि बरनी? ॥” अतः जायस को अतिरिक्त जो मानिकपुर तथा अन्य स्थल के गुरुजनों का वे विवरण देते हैं, उसका प्रधान कारण यह है कि जायसी ने उनसे ज्ञानार्जन किया था, कविता करना सीखा था। शेख बुरहान हिदी में कविता करते थे और जायसी के लगभग २० वर्ष बाद तक जीवित रहे। हमारी दृष्टि में एक यही अटल प्रमाण पर्याप्त है कि किसी वंश-परंपरा में भविष्य का विवरण नहीं दिया जाता। सूफी भी अपने को शाह कहते हैं। उनकी परंपरा भी उसी ढंग से चलती है। जो सज्जादानशीन होता है वही शाह-वक्त कहा जाता है, उसी का नाम चलता है। जायसी ने जो नाम दिए हैं उनमें यह बात नहीं है। हम कह ही चुके हैं कि जायस के मुबारकशाह जायसी से २५ वर्ष बाद सन् ६७४ हि० तथा कालपी के शेख बुरहान २१ वर्ष बाद सन् ६७० हि० में मरे। फिर इन लोगों के बाद के गद्दीनशीनों के विषय में जायसी कैसे लिख सकते थे? जायसी ने अपने परिचय में ‘गुरु-चेला’ आदि शब्दों का ही प्रयोग किया है; जिसका स्पष्ट अर्थ यह है कि जायसी उक्त सज्जनों में गुरु-भाव रखते थे; और उन्हीं का सत्संग करते थे। इस विषय

की छानबीन अभी हम कर रहे हैं। आशा है, फिर कभी इस पर विस्तृत विचार किया जायगा। यहाँ पर केवल इतना ही कह देना पर्याप्त है कि जायसी उक्त महानुभावों से ही सीखे-पढ़े थे। शुक्लजी हमारे उस कथन का अनुमोदन इस प्रकार करते हैं—“अतः जायसी ने काव्य-शैली किसी पंडित से न सीखकर किसी कवि से सीखी थी।”

अमेठी के साथ जायसी का इतना घना संबंध सिद्ध किया गया है कि उसके प्रतिकूल कुछ कहने का साहस नहीं होता। प्रसिद्ध जायसी का अमेठी जाना है कि जायसी को अमेठी के राजा ने बुलाकर सम्मान के साथ जायस में रखा। उनके आशीर्वाद से राजा का वंश चला। राजा को यहाँ वे ईश्वर की भाँति पूजित थे। जब मरे तब “रानियों के विशेष हठ करने पर राजा ने ठोक किले को सदर फाटक के सामने इनकी कब्र बनवाई।” कह नहीं सकता, किंतु जहाँ तक पता चला है, इससे अधिक असत्य की प्रतिष्ठा हिंदी-साहित्य में अभी तक दूसरी नहीं है। न जाने किस आधार पर पंडित सुधाकर द्विवेदी ने उक्त बातों का प्रचार किया। हम यह पहले ही सिद्ध कर चुके हैं कि जायसी जायस के निवासी थे, उनके जायस के निवास से अमेठी के राजा का कुछ भी संबंध नहीं था। जायसी के अमेठी जाने का कारण यह कहा जाता है—एक दिन मलिक मुहम्मद जायसी और बंदगी मियाँ अपने पीर की सेवा में लगे थे। इन लोगों के दिल में यह बात समाई कि इनके और साथी सेवा का फल प्राप्त कर अन्यत्र धर्म-प्रचार में निमग्न हैं। चट पीर ने आज्ञा दी कि तुम दोनों अमेठी जाओ। इन लोगों ने प्रार्थना की कि दो शाह एक जगह नहीं रहते। पीर ने कहा—“हमको जो कुछ कहना था कह दिया।” पीर के कमरे में दो दरवाजे थे। एक से बंदगी

(१) जायसी-ग्रंथावली, पृष्ठ २११।

(२) अखरावट, नागरी-प्रचारिणी सभा, पृष्ठ ३।

मियाँ पश्चिम की ओर, और दूसरे से मलिकजी पूरब की ओर चले। इस प्रकार मलिक सुहम्मद जायसी गढ़ अमेठी पहुँचे और बंदगी मियाँ अमेठी (लखनऊ) में। यही बात जायस तथा अमेठी में कुछ हेर-फेर के साथ प्रसिद्ध है। इस प्रवाद के आधार पर हम यह अच्छी तरह कह सकते हैं कि जायसी के गढ़ अमेठी जाने का प्रधान कारण राजा का आग्रह नहीं, जायसी की धर्म-भावना ही थी।

अमेठी के शासक भरद्वाजगोत्र के कछवाहे राजपूत थे। रज-भरों से उनको उक्त प्रांत मिला। सन् ७७४ हि० से ८०० हि० तक

यहाँ के शासक सूदीसिंहजी थे। ज्यवन^१
आशीर्वाद से पुत्र

ऋषि के आशीर्वाद से आपको दो पुत्र उत्पन्न

हुए। ऋषि की आज्ञा से इस वंश का गोत्र भरद्वाज से बंधुल हो गया। कहने का प्रयोजन यह कि अमेठी के वंश में यदि आशीर्वाद से पुत्र उत्पन्न हुए तो जायसी के जन्म के पहले। जायसी जब तक जीवित रहे तब तक उक्त वंश में आशीर्वाद से पुत्र-प्राप्ति की नौबत ही न आई। हाँ, हसनअली साहब के समय में इसकी आवश्यकता पड़ी; किंतु उनकी दुआ से उसकी पूर्ति न हो सकी। अमेठी राज के इतिहास में जायसी के विषय में कुछ भी नहीं लिखा गया है। अतः कल्पना अथवा अनुमान का पोषण सत्य के खून से नहीं हो सकता। अधिक से अधिक हम यही कह सकते हैं कि अमेठी के दरबार में जायसी का सम्मान था; वे एक सिद्ध फकीर समझे जाते थे। बस, इससे अधिक नहीं। जायस तथा अमेठी की जनता भी इससे आगे नहीं बढ़ती, हिंदी-संसार कुछ भी मानता रहे।

कहा गया है कि जायसी ने अखरावट की रचना अमेठी के राजा रामसिंह के लिये की। यदि यह ठीक है तो जायसी का प्रवेश

कम से कम ८८८ हि० के पहले अमेठी में हो गया था; क्योंकि इसके बाद ६५६ हि० तक इस नाम का कोई शासक वहाँ नहीं हुआ। अखरावट के—“साठ बरस जो लपई राजा रामसिंह का अख-भूपई” के ६० वर्ष से यदि जायसी की रावट से संबंध अवस्था ध्वनित समझें तो यह किसी प्रकार ठीक कहा जा सकता है। किंतु अखरावट की रचना का जो कारण बताया जाता है वह विलक्षण है। कहा जाता है कि कृष्ण जन्माष्टमी को राजा पूजन में मग्न थे। मलिक मुहम्मद साहब फाटक पर पहुँचे। द्वारपालों ने कहा—“आप मुसलमान हैं पूजा में नहीं जा सकते।” मलिक साहब ने कहा—“राजा साहब से कहो, परसाद बँटवा दें। ब्राह्मणों ने समय बताने में भूल की है।” राजा साहब यह सुनकर तुरंत आए और क्षमा-याचना की। जायसी अपने स्थान पर गए और राजा के लिये अखरावट की रचना की। यदि अखरावट का विषय ज्योतिष होता तो इस दंत-कथा में किसी को आपत्ति न होती; किंतु अखरावट का विषय कुछ और ही है। अखरावट की रचना का प्रधान कारण धर्म-प्रचार मान लेने पर प्रकारांतर से यह सत्य सिद्ध हो सकता है कि जायसी ने अखरावट को रचना अमेठी के राजा के लिये ही की।

अखरावट में एक स्थल पर जायसी ने एक जुलाहे का अखरावट का जुलाहा वर्णन इस प्रकार किया है—

“ना नारद तब रोइ पुकारा। एक जुलाहे सौं मैं हारा ॥
 प्रेम तंतु निति ताना तनई। जप तप साधि सैकरा भरई ॥
 दरब गरब सब देइ विथारी। गनि साथी सब लेइ सँभारी ॥
 पाँच भूत मॉड़ी गनि मलई। ओहि सौं मोर न एकौ चलई ॥

विधि कहँ सँवरि साज सो साजै । लेइ लेइ नावँ कूँच सौं मौजै ॥
मन मुरीं देइ सब अँग मोरै । तन सो बिनै दोड कर जोरै ॥
सूत सूत सो क्या मँजाई । सीमा काम बिनत सिधि पाई ॥

राउर आगे का कहै, जो सँवरै मन लाइ ।

तेहि राजा नित सँवरै, पूछै धरम बोलाइ ॥

तेहि मुख लावा लूक, समुभाए समुझै नहीं ।

परै खरी तेहि चूक, मुहमद जेइ जाना नहीं ॥”

शुक्लजी की सम्मति में उक्त जुलाहे का निर्देश कबीर की ओर ही है । ‘अखरावट का रचना-काल’ नामक लेख में हमने भी यही प्रतिपादित किया था । इधर लाला सीतारामजी^१ ने इसकी साधुता पर संदेह करते हुए यहाँ तक कहा है कि जुलाहे का तात्पर्य कबीर से कदापि नहीं है । यह शब्द प्रतीक के रूप में प्रयुक्त है । लालाजी को यह उद्भाव संभवतः विचारदासजा से मिला है, जो जुलाहे को सदा प्रतीक मानते हैं । हमारे विचार में, किसी भी विवेकशील व्यक्ति के लिये इसमें संदेह करने की सामग्री कुछ भी नहीं है, यह ठीक है कि जायसी कबीर को एक सामान्य जुलाहा नहीं समझते । उनके विचार में कबीर पारमार्थिक और व्यावहारिक दोनों पक्ष के जुलाहा हैं । यही नहीं, उक्त दोहे तथा सोरठे में कुछ इस बात का भी संकेत है कि किस प्रकार उनका आदर-सत्कार तथा ताड़न राज-दरबारों में होता था । उनको बुलाकर राजा धर्म की पूछ-ताछ करता था और उनसे सहमत न होने पर आँख दिखाता था । निदान, उक्त जुलाहे से जायसी का आशय कबीर ही से है, जिसका प्रभाव जायसी पर पड़ा और जिसको ग्रियर्सन साहब के साथ ही साथ स्वयं लाला साहब भी स्वीकार करते हैं ।

जायसी के निघन के विषय में बहुत कुछ कहा जाता है। जो लोग करामात में विश्वास करते हैं, उनका कहना है कि मलिक

जायसी का निघन साहब ने एक दिन अमेठी के राजा से, जब वे उनके पास गए थे, कह दिया

था कि मेरी मृत्यु आपके साथ के एक बहेलिये के हाथ से है। राजा साहब ने उस बहेलिये को आज्ञा दे दी कि वह कभी उनके राज्य में न आए। संयोगवश एक दिन रात में वह अपने घर आया। उसे जान पड़ा कि कोई शेर जंगल में घूम रहा है। आत्मरक्षा के लिये उसने गोली चला दी। निकट जाकर देखा तो शेर के वेश में मलिक साहब थे। राजा शब्द सुनकर जायसी के पास दौड़ा गया; और अपने अपराध के लिये क्षमा माँगी। मलिक साहब ने कहा—“जो होता था हो गया, मेरी समाधि यहीं बनवा देना” इसी बात को लोग अनेक रूप से कहते हैं। सारांश में हम कह सकते हैं कि जायसी जिस समय निक्र असदी (ذی اسدی) में लगे थे, उनके शब्द को सुनकर, एक व्यक्ति ने, जिसकी गाय को शेर एक दिन पहले खा चुका था, और जो शेर का शिकार करने गया था, शेर का शब्द समझकर गोली मार दी। जायसी उससे आहत हो गिर पड़े। उसी स्थल पर उनकी समाधि दे दी गई। हमको यह खेद के साथ कहना पड़ता है कि जायसी के जीवन-वृत्त के विवेचन में बड़ी ही असावधानी से अब तक काम लिया

(१) महाराजकुमार श्री रणजयासेहजी का कहना है कि वक्त वन में कभी शेर नहीं रहते थे। हाँ, बनैले शूकरों का शिकार वहाँ बराबर से होता आया है। परंतु अमेठी (रायपुर) के कुछ अन्य प्रतिष्ठित व्यक्तियों, विशेषकर शेख वहाजुद्दीन अहमद का कथन है कि वक्त वन में पहले शेर रहते थे। स्थल-विशेष का नाम ‘बघेड़ी’ पड़ने का कारण भी यही कहते हैं। कुछ भी हो, त्रम किसी भी दशा में संभव था। जायसी की मृत्यु गोली के आघात से हुई, यह सभी को मान्य है। यही हमारा अभीष्ट भी है।

गया है। जायसी की समाधि का कोट से कुछ भी संबंध नहीं है। आधुनिक कोट रामनगर से भी जायसी की कब्र पाँच फर्लंग के लगभग दूर है। उस समय का गढ़ रायपुर में देवीपाटन के पास था, जो जायसी की कब्र से लगभग तीन मील दूर है। जायसी की कब्र पर प्रति बृहस्पतिवार को एक छोटा सा मेला होता है। आस-पास के मुसलमान इस पर विशेष ध्यान दे रहे हैं। राजा की ओर से अब कुछ विशेष प्रबंध नहीं है। पहले चिराग-बत्ती के लिये कुछ मिलता था। जायसी की कब्र के पास ही दूधाहारी शाह की कब्र है जो जायसी की सेवा में रहते थे और केवल दूध ही पर जीवन व्यतीत करते थे। जायसी सदा मुरीद रहे, कभी मुरशिद नहीं बने। उनके चेला-चपाटी कभी न थे। वे अमेठी के घने जंगल में रहते थे और वहीं स्वर्गवासी भी हुए। जायस त्यागने का एक मुख्य कारण उनकी एकांतप्रियता भी कही जा सकती है। काजी सैयद नसीरुद्दीन जायसी ने, जिनको नवाब शुजाउद्दौला ने काजी की सनद दी थी, अपनी याददाश्त में, मलिक मुहम्मद जायसी की निधन-तिथि चार रज्जब सन् ८४६ हि० लिखी है, जो सर्वथा संगत जान पड़ती है।

मलिक मुहम्मद जायसी के जीवन के संबंध में अब तक जो कुछ विवेचन किया गया है उसके आधार पर हम जिस निष्कर्ष पर पहुँचे हैं उसका सिंहावलोकन कर लेना परम आवश्यक है। मलिक मुहम्मद जायसी का वास्तविक नाम मुहम्मद था। मलिक उनके वंश की उपाधि थी। जायस के निवासी होने के कारण वे जायसी कहलाए। जायस में वे मलिक के नाम से ख्यात हैं। जायस के कंचाना मुहल्ले में सन् ८३० हि० में एक सामान्य परिस्थिति के माता-पिता के घर उत्पन्न हुए। आप जन्म से ही कुरूप थे। रोग-विशेष,

उपसंहार

संभवतः अर्द्धांग, से आपका स्वरूप और भी भ्रष्ट हो गया। लोग इनके रूप-रंग पर हँसा करते थे। माता-पिता ने किसी विशेष ढंग की शिक्षा का प्रबंध नहीं किया। आपका विवाह जायस में ही हुआ था। आपकी कई संतानें थीं जिनका स्वर्गवास अल्पकाल ही में हो गया था। आपको भाई का वंश अभी चल रहा है। सैयद अशरफ जहाँगीर आपके पीर थे। शेख मोहिदी, शेख बुरहान आदि सज्जनों से आपने शिक्षा ग्रहण की थी। विरक्त होने के पहले खेती से जीवन-निर्वाह करते थे। परमात्मा का दर्शन पाने के बाद, फकीर होकर इधर-उधर प्रेम की पीर का प्रचार करने लगे। राज-दरबारों में भी कभी कभी जाते थे। अंत में एकांतप्रियता के कारण अमेठी के घने वन में रहने लगे। आपके साथ एक और फकीर दूधाहारी शाह रहते थे। उसी वन में अचानक, श्रवण कुमार की भाँति, आप शान्त हुए। आपने कभी किसी को चेला नहीं किया, आजीवन मुरीद रहे। आप योग-साधना करते थे और परमात्मा के स्मरण में ही सन् ६४६ हि० में आपका स्वर्गवास गौली लगने से हो गया। इस प्रकार जायसी की आयु ११६ वर्ष (६४६-८३०), हम लोगों के गणनानुसार ११५ या ११६ वर्ष ठहरती है, जिसको कुछ लोग असत्य समझ सकते हैं। परंतु जिन लोगों ने पदमावत का अध्ययन विचार-पूर्वक किया है उनको यह सर्वथा संगत प्रतीत होगी। जायसी बुढ़ापे से ऊबकर यहाँ तक कह चुके थे— “बूढ़ी आयु होहु तुम केइ अस दीन्ह असीस”। जायसी की १४ पुस्तकें कही जाती हैं। कुछ के नाम ये हैं— पोस्तीनामा, कहारनामा, मुराईनामा, मेखरावट, चंपावत, अखरावट, पदमावत और आखिरी कलाम। कहा जाता है कि इन्होंने ‘नमाज’ पर भी एक पुस्तक लिखी थी, जो एक बुढ़िया को याद थी। खेद है कि वह बुढ़िया अब नहीं है। उक्त पुस्तकों में पदमावत तथा अखरावट

का संपादन पंडित रामचंद्रजी शुक्ल ने जायसी-ग्रंथावली के नाम से किया है। आखिरी कलाम हमारे पास है। शेष पुस्तकों का पता अभी नहीं चला। यह हिंदी का सौभाग्य है कि जायसी से दीन के पक्षे पाबंद मुसलमान ने उसको अपनाया और उसकी श्री-वृद्धि की। जायसी को इसका फल मिला—“सब रुपवंतइ पाउँ गहि मुख जोहहिं कै चाउ।” हिंदी-साहित्य ही नहीं, मानव-जाति भी मलिक मुहम्मद जायसी की चिर ऋणी है। इनके शील और साहित्य की समीक्षा अन्यत्र ही संभव है। यहाँ पर इतना ही पर्याप्त है कि आप एक आदर्श व्यक्ति थे। आपका काव्य भी आदर्श है।

(१८) राजा उदयादित्य और भोजराज का संबंध

[लेखक—श्री सूर्यनारायण व्यास, वज्जेन]

परमार राजा 'उदयादित्य' और भोज की परस्पर रिश्तेदारी के प्रमाणित करने के विषय में मि० डी० सी० गांगुली और श्री के० पी० जायसवालजी के बीच एक सुंदर वाद छिड़ गया है। 'माडर्न रिव्यू' के जुलाईवाले अंक में मि० गांगुली की दलीलें प्रकाशित हुई थीं। उन दलीलों का उत्तर देते हुए जायसवाल महोदय ने जो छोटा सा किंतु महत्त्वपूर्ण निबंध लिखा है उसे, पाठकों की जानकारी के लिये, हम यहाँ उपस्थित करते हैं। हमारी दृष्टि में जायसवालजी के प्रमाण गांगुली बाबू की दलीलों का स्पष्ट खंडन करते हैं—

'माडर्न रिव्यू' के जुलाईवाले अंक के पृष्ठ ६७ में मिस्टर डी० सी० गांगुली इस प्रकार दलील पेश करते हैं—

(अ) वह उदयादित्य—जिसने उदयपुर मंदिर बनवाया—“राजा भोज का चचेरा भाई” था [माडर्न रिव्यू के जूनवाले अंक में जिस प्रकार मैंने वर्णन किया है।]

(आ) उदयादित्य परमार-वंश (Paramara Family) की किसी विशिष्ट शाखा से संबद्ध थे। [J. A. S. B. की जिल्द ६ वीं, पृष्ठ ५४६ के अनुसार।]

(इ) उदयादित्य ने मालवा के राजा की हैसियत से वास्तव में कभी मंदिर नहीं बनवाया, क्योंकि १०५६ में तो मालवा का राजा जयसिंह था।

(ई) मालवा के सिंहासन पर आसीन होने के बहुत पहले ही उदयादित्य ने मंदिर बनवाया था।

(४) मिस्टर जायसवाल का यह कहना कि “उदयपुर मंदिर भोज की स्मृति में एवं अपने कुटुंब को अपनी सेवाएँ, मंदिर बनाकर अपना नाम चलाने के लिये, समर्पित करने के वास्ते उदयादित्य ने यह (मंदिर) बनाया” समीचीन नहीं ।

मिस्टर गांगुली का (उपर्युक्त) सारा कथन विलकुल गलत है, उनका खास उद्देश्य यह है कि उदयादित्य उस परमारवंश के नहीं थे जिसका राजा भोज था लेकिन वे उसकी किसी विशेष शाखा के थे । साथ ही उनका यह भी मतलब है कि पैतृक नहीं बल्कि अपनी विजय के कारण ही उदयादित्य मालवा के राजा हुए । (“...कि गुर्जर कर्ण को हराकर उदयादित्य ने मालवा का राज्य पाया ।”)

इसमें शक नहीं कि हमारे पास जो परमारों के दस्तावेज हैं उससे उपर्युक्त कथन नितांत विरुद्ध जाते हैं । उन दस्तावेजों के अनुसार भोज के बाद ही उदयादित्य का खास परमार शाखा में ही वर्णन है । उदाहरण के लिये कीलहॉर्न (Keilhorn) की सूची देखिए—

नं० ८२—“सिधुराज, भोज, उदयादित्य और नरवर्मा ।”

नं० १६५—“भोज, उदयादित्य और उसका पुत्र नरवर्मा, उसका लड़का यशोवर्मा, उसका पुत्र अजवर्मा, उसका लड़का विध्यवर्मा, उसका लड़का सुभटवर्मा और उसका लड़का अर्जुन ? ।”

नं० ७६—“वैरीसिंह, उसका पुत्र सियक, उसका पुत्र मुंजराज, उसका छोटा भाई सिधुराज, उसका पुत्र भोज, उसका बंधु उदयादित्य, उसका लड़का लक्ष्मणदेव, उसका भाई नरवर्मा ।”

(१) ‘उदयादित्य के तीन पुत्र थे—१—लक्ष्मणदेव, २—नरवर्मदेव, और ३—जगदेव । एक कन्या भी थी ।’—‘घार’ का इतिहास ।

उदयादित्य की प्रत्येक “वंश की सनद” में, जो वंशवृत्त के तौर पर लिखी गई है, उसे सिंधुराज और भोज की पंक्ति में ही रखा गया है और उसे भोज के बाद का तत्काल-राजा माना गया है। डाकूर बूहलर ने, जिनके बारे में शिलालेखों आदि के पढ़ने की पर्याप्त प्रसिद्धि फैली हुई है, भिन्न भिन्न साधनों द्वारा, एक वंशवृत्त तैयार किया है उसमें भी राजा भोज के बाद ही उदयादित्य लिखा गया है (एपिग्राफिका इंडिका जिल्द १, पृष्ठ २२३)।

इसमें सन्देह नहीं कि मि० गांगुली ने बहुत सी पुस्तकों को देखा है किंतु वे बूहलर, कीलहॉर्न एवं अन्य साधारण शिलालेखों को देखना भूल गए। वंश के शिलालेखों एवं ताम्रपत्रों को होते हुए यह कहना या दलील करना कि उदयादित्य सिंधुराज एवं भोज के प्रधान वंश का नहीं है और न वह पैतृक हकदार की तरह गद्दी पर बैठा, नितांत असंभव है।

मिस्टर गांगुली ने एक ऐसे शिलालेख (Inscription) पर विश्वास किया है जिसे प्रत्येक विद्वान् ने अग्राह्य माना है। वे अपने इस कथन—कि उदयादित्य किसी भिन्न शाखा का था—के लिये पाठकों को J. A. S. B. जिल्द ६ वीं के पृष्ठ ५४६ को पढ़ने का अनुरोध करते हैं। गांगुली महाशय के इस “प्रमाण ग्रंथ” के बारे में डाकूर कीलहॉर्न की सम्मति से डा० हॉल कहते हैं—

“वह मनुष्य, जिसके बारे में यह उच्छृंखल अभागा लिख रहा है, मालवा के उदयादित्य का वंशज था चाहे यह बात हो या न हो, किंतु यह स्पष्ट हो गया कि यह लेखक (६ वीं जिल्दवाला) उदयादित्य के वंश के बारे में कुछ नहीं जानता”—E. J. जिल्द ५ वीं, सूची पृष्ठ ११।

यही राय उस नवीं जिल्द के बारे में डाकूर बूहलर की भी है (E. I. i 233) कि वह शिलालेख उदयादित्य के समय से ४५० वर्ष बाद का है।

इस निर्विवाद एवं सुप्रसिद्ध बात को कि “उदयादित्य धार के परमारों की प्रधान वंशावली में ही था” । ध्यान में रखते हुए हमें यह देखना है कि उसका भोज के साथ क्या रिश्ता था । मि० गांगुली ने जिस प्रकार उसे भोज का चचेरा भाई बताया यह ठीक नहीं । उदयपुर में मैंने स्थानीय प्राचीन संवादों में लोगों के मुँह से सुना है कि उदयादित्य भोज का पुत्र और गद्दी का हकदार था । वही उसके बाद गद्दी पर बैठा । यही बात कई साल पूर्व जनरल कनिंघम ने भी उदयपुर में जाकर सुनी थी। अपनी “रिपोर्ट” के दसवें भाग के पृष्ठ ६५ में वे लिखते हैं—“उदयपुर या उदयपुर का शहर भिलसा (भेलसा) से ३४ मील उत्तर में है । इसका यह नाम सुप्रसिद्ध धार के भोज के लड़के उदयादित्य परमारवंशीय के कारण ही पड़ा और बहुत करके यही उसका स्थापित करनेवाला भी हो ।”

डाक्टर बूहलर, जा परमार-वंशवृत्त (एपिग्राफिका इंडिका, जिल्द i. 223) के सर्व-प्रथम पुन. निर्माणकर्ता थे, चार अन्य साधनों के सदुपयोग एवं उदयपुर-प्रशस्ति और नागपुर-प्रशस्ति के आधार पर उदयादित्य की वंशावली इस प्रकार लिखते हैं—

उदयपुर-प्रशस्ति

सिंधुराज

|

भोज

|

उदयादित्य

नागपुर-प्रशस्ति

सिंधुराज

|

भोज

|

उदयादित्य

उपर्युक्त वंशवृत्त से सिद्ध हो गया कि बूहलर भी उदयादित्य को भोज का लड़का ही मानता है । ऐसे मामलों में प्राचीन संवादों (चली आई हुई बातों) को तब तक नहीं अस्वीकार किया जा सकता जब तक कि वे गलत साबित न कर दिए जायँ । सभी व्याव-

हारिक कार्य के लिये उदयादित्य भोज का लड़का माना गया है क्योंकि इसी ने भोज के शत्रुओं को परास्त किया और भोज की प्रतिष्ठा एवं उसका नाम रखा और अपने वंश के स्वातंत्र्य को स्थिर रखा। यह दंतकथा मैं इसी लिये मानता हूँ और मैंने लिखा भी है कि उदयादित्य ही भोज के बाद गद्दी पर बैठा; वही उसका लड़का एवं उत्तराधिकारी था। हैदराबाद रियासत से जो १८३१ में लेख निकला एवं प्रकाशित हुआ (A. R. A. D. Nizam's Dominions for 1337 F—1927-28) वह पहले मेरे हाथ में नहीं आया। उससे भोज और उदयादित्य का ठीक संबंध प्रकट हो जाता है। इससे हमारी सारी शंका साफ हो जाती है। वास्तव में नागपुर के लेख में भी “संबंध” साफ साफ दिया हुआ है लेकिन उसमें कथित “बंधु” शब्द का अर्थ विद्वानों ने “रिश्तेदार” लिया है। उसका वास्तविक अर्थ भाई ही होता है। २२वीं पंक्ति कविता ३२ में वर्णित है कि “जब भोज इंद्र का साथी हो गया और समस्त साम्राज्य पादाक्रांत हो गया तब उसका बंधु उदयादित्य राजा हुआ। राजाओं से ज़रत वसुधा को अपने हाथ में कर और कर्ण से राज्य लेकर—जो करनाटान (Karnatas) के साथ मिल गया था—अगाध समुद्र की तरह सुशोभित हुआ। राजकुमार ने उस समय सचमुच पवित्र वाराह (Holy Boar) की तरह कार्य संपादन किया था।”

यह सब संदर्भ उदयादित्य को गद्दी पर बैठानेवाले राजा भोज का है और इसी अर्थ में डाक्टर ब्रूहलर और कोलहॉर्न ने इसे लिया है। लेकिन मिस्टर गांगुली इसे भोज के अज्ञात अनाम किसी पुत्र का संदर्भ मानते हैं, जो असंभव है। संस्कृत व्याकरण को एक तरफ पटकते हुए भी यह विचार हमें इस निर्णय पर पहुँचा देगा कि उदयादित्य भोज का नहीं वरन् उसके अनाम पुत्र का भाई था अर्थात् उदयादित्य भी भोज का ही लड़का हुआ। इससे नवीन

खोज में प्राप्त जैनद शिलालेख से, जो उदयादित्य के समकालीन सेनापति का है, यह पता चलता है कि जगद्देव, उदयादित्य का लड़का और पिता की ओर से भोज का भतीजा था। इन दोनों ने राजा की पदवी पाई (वसुधाधिपत्यप्राप्तप्रतिष्ठौ)। भोज जो जगद्देव का पितृव्य (यस्य देवः पितृव्यः स च भोजराजः) होता है, उदयादित्य का भाई होना ही चाहिए। इस हिसाब से नागपुर-प्रशस्ति में भोज का "बंधु" लिखा जाना बिलकुल ठीक है। नागपुर के लेखों में इस वंश के सभी राजाओं के ठीक ठीक संबंध दिए गए हैं इसलिये यहाँ बंधु शब्द से ठीक ठीक रिश्तेदारीवाला साफ साफ अर्थ प्रकट हो ही जाता है। इस प्रकार उदयादित्य राजा भोज का लघु-बंधु हुआ जो भोज के बाद अवतरित हुआ।

उदयपुर-प्रशस्ति से उपेंद्रराज से लगाकर भोज तक का कौटुंबिक इतिवृत्त मालूम होता है। उदयादित्य, जो भोज के बाद गद्दी पर बैठा, १६-२० तक की कविताएँ भोज के लिये लिखता है। यह वर्णन सबसे लंबा है जिसमें उसके कार्य—सैनिक एवं सामाजिक, साहित्यिक एवं धार्मिक सभी—वर्णित हैं। और २१-२२ तक की कविता में उसने बताया है कि भोज के शत्रुओं से उसने राज्य किस तरह बचाया। मुख्य उद्देश्य तो भोज की महत्ता और उसकी सेवाएँ हैं और यह कार्य इतने उत्साह से किया गया कि इसमें बूहलर को भी चिढ़ हो गई। (उदयपुर-प्रशस्ति के सिंधुराज के लड़के भोज के बयान तो बहुत ही अजीब हैं) यदि उदयादित्य भोज की कीर्ति को अमर नहीं बनाना चाहता था तो फिर उसने इतना लिख क्यों डाला ?

भोज के लड़के जयसिंह की तख्तनशीनी के वर्णन को लीजिए। हमारे पास उस संबंध के दो लेख हैं जिनमें १११२ से १११६ संवत् तक लिखा है (१०५५ से १०५८ ईस्वी), मंदिर के प्रारंभ

के लिये गर्दे साहब ने १०५६ ईस्वी दी है और काम खतम होने की तारीख १०८० ई० दी है। वास्तव में उदयादित्य १०८०-८१ ईस्वी तक राज्य कर रहा था (E. I. iii 48)। भोज वास्तव में १०५५ ई० में या इसके पहले मरा। यद्यपि जयसिंह ने १०५५ से १०५६ ई० तक राज्य किया तो भी इससे वह बात अग्राह्य नहीं कही जा सकती कि उदयादित्य ने, मालवा के राजा की हैसियत से मंदिर-निर्माण का कार्य १०५६ ई० में आरंभ किया। मि० गांगुली का यह ख्याल कि “मालवा के राजा की हैसियत से उदयादित्य ने कभी उदयपुर का मंदिर बनवाया ही नहीं, क्योंकि १०५६ में जयसिंह वहाँ का राजा था” विलकुल अग्राह्य है। १०५६ ई० वाला साल तो जयसिंह के राज्य का अंत और उदयादित्य के राज्य का आरंभ दोनों को बता रहा है।

यद्यपि हमें अब इससे आगे बढ़ने की आवश्यकता नहीं तथापि इतना तो और कहना ही ठीक है कि जयसिंह का राज्य केवल नाम-मात्र का राज्य था और वह देश के थोड़े ही हिस्से पर था। जयसिंह, जैनद लेखों के अनुसार (Arch. Annual Report of Hyderabad, 1837 F., page 24), उदयादित्य के आधिपत्य में ही अरबूदा नामक स्थान पर लड़ा था, ठीक वैसे ही जैसे उदयादित्य का लड़का जगदेव दक्षिण में लड़ा था। उदयादित्य के कुटुंब ने कभी जयसिंह को भोज का उत्तराधिकारी या स्वतंत्र राजा नहीं माना। अंत में फीलहार्न लिखते हैं कि वह उदयादित्य ही था “जिसने भोजदेव की मृत्यु के समय की संकटावस्था का अंत किया”। जयसिंह आधिपत्य की दशा को ही स्वीकार कर सका था।

मैं गांगुली महाशय को इसलिये धन्यवाद देता हूँ कि उनके इस सवाल के उठाने से जैनद लेख के प्रकाश में हमें भोज और उदयादित्य के वास्तविक संबंध को निश्चित करने का मौका मिल

गया । हाँ, यह ठाक है कि इससे मेरे उदयपुरवाले मंदिर पर लिखे गए पत्थरों पर कोई अक्षर न हुआ, न संशोधन ही करना पड़ा ।

—————

टि०—उदयेश्वर मंदिर के पूरा बन जाने की तारीख लेखानुसार संवत् ११३७ वैशाख सुदी सप्तमी लिखी है—“श्रीमदुदयेश्वरदेवस्य ध्वजारोहः संपूर्णः । मंगलं महाश्रीः ।”

मंदिरारंभ और पताका-आरोहण का यह लेख मंदिर के पूर्वोक्त भाग के एक पत्थर पर खुदा है । इसमें संदेह नहीं कि मि० गांगुली इस लेख से अनभिज्ञ थे, क्योंकि इसे कीलहोर्न भी भूल गए हैं (Indian Anti-quary XX 83) ।—के० पी० जायसवाल ।

(१६) जटमल की गौरा बादल की बात

क्या वह गद्य में है ?

[लेखक—श्री नरोत्तमदास स्वामी एम० ए०, विशारद, बीकानेर]

जटमल की गौरा-बादल की बात हिंदी-साहित्य की एक सुप्रसिद्ध महत्त्वपूर्ण रचना है। हिंदी भाषा और हिंदी-साहित्य के इतिहास में उसका विशेष महत्त्व है जिसका कारण यह है कि वह खड़ी बोली में लिखी गई है। इससे पूर्व की खड़ी बोली की रचनाएँ, विशेषकर हिंदू लेखकों द्वारा लिखित, बहुत ही कम मिलती हैं। इतनी बड़ी पहली रचना तो संभवतया यही है। साहित्यिक दृष्टि से भी यह रचना बड़ी सुंदर है। वीररस की ऐसी फड़कती हुई रचना हिंदी में शायद ही दूसरी हो।

गौरा-बादल की बात का एक और महत्त्व हिंदी-साहित्य के इतिहास में है। वह यह कि हिंदी में प्राचीन काल की जो एकाध गद्य-रचनाएँ मिलती हैं उनमें यह भी एक है। गोकुलनाथ की वैष्णवन की वारताओं को छोड़कर यह उनमें सबसे अधिक महत्त्वपूर्ण, और संभवतः सबसे बड़ी भी, है। खड़ी बोली के गद्य की तो एक ही रचना ऐसी है जो इससे पूर्व की है और वह है गंगा भाट की चंद छंद बरनन की महिमा।

हिंदी के विद्वानों में अभी तक ऐसा ही प्रसिद्ध है। उनकी धारणा यही है कि जटमल ने अपनी यह कृति गद्य में लिखी थी। हिंदी की हस्त-लिखित पुस्तकों की खोज काशी-नागरीप्रचारिणी सभा की अधीनता और देख-रेख में होती है। उसकी रिपोर्ट भी प्रकाशित होती है। सन् १९०१ की रिपोर्ट में इस कृति के विषय में इस प्रकार लिखा है—

No. 48—गोरा बादल की कथा—Prose and verse. Substance—country-made paper. Leaves—43. Size— $9\frac{1}{2}'' \times 7\frac{1}{2}''$. Lines 30 to page. Extent—1000 slokas. Appearance—Ordinary. Complete. Incorrect. Character—Devanagari. Place of deposit—Asiatic Society of Bengal, Calcutta.

The story of Ratanasena and Padmavati, and, connected with it, that of Gora and Badal, who animated by the noble sentiment of patriotism and honour, sacrificed themselves (?) for the cause of their chief, their queen, and their country. Written in Samvat 1680 (A. D. 1923).

Beginning—श्रीरामजी प्रसन्न होये । श्रीगनेसाये नमः ।
लक्ष्मीकांत । हे वात कीसा चित्तौड़ को गोरा बादल हुआ है
जीनकी वारता की कीताब हींदवी में बनाकर तयार करी है ॥

सुक सपेत दायेक सकल सींद बुद सहेत गनेस ।

वीगण वीजरला वीनसो वेलो तुज परणमेस ॥ १ ॥

जगमल वाणी सरस रस कहता सरस वर 'द ।

चइवाण कुल अवधारो हुवा जु वाचावंद^१ ॥ २ ॥

End—गोरे की आवरत आवेसा वचन सुनकर आपने षावंद
की पगड़ी हाथ में लेकर वाहा सती हुई सो सीवपुर में जाके वाहा
दोनों मेले हुवे ॥ १४४ ॥ गोराबादल की कथा गुरु के वस सरस्वती
की महरवानगी से पुरन भई तीस वास्ते गुरुकू व सरस्वतीकू नमस-

(१) पहले तो प्रति का पाठ ही शुद्ध नहीं फिर यह अवतरण लेनेवाले
ने तो कमाल किया है । यही कारण है कि इस अवतरण का, विशेषतः
इन पद्यों का, पाठ अत्यंत अष्ट है । —लेखक ।

कार करता हु ॥ १४५ ॥ ये कथा सोलसे आसी के साल में फागुन सुदी पूनम के रोज बनाई । ये कथा में दो रसे ह वीरारस व सीन-गार रस हे सो कथा ॥ १४६ ॥ मोरछड़ो नाव गाव का रहनेवाला कवेसर जगहा उस गाव के लोग मोहोत सुकी हे, घर घर में आनंद होता है । कोई घर में फकीर दीपता नहीं ॥ १४७ ॥ उस जग आली पान बाबा राज करता हे मसीह बाका लड़का हे सो सब पटानों में सरदार है जयेसे तारों में चंद्रमा आयेसा वो हे ॥ १४८ ॥ धरमसी नाव का वेतलीन का वेटा जटमल नाव कवेसर ने ये कथा सबल गाँव में पुरण करी ॥ १४९ ॥

हिंदी के सुप्रसिद्ध विद्वान् श्रीयुत मिश्रबंधु अपने मिश्रबंधुविनोद में लिखते हैं—

२५५ जटमल—इस कवि ने संवत् १६८० में गोरा-बादल की कथा गद्य में कही और इस भाषा में खड़ी बोली का प्राधान्य है । अतः खड़ी बोली प्रधान गद्य का, गंगा भाट के पीछे, सबसे प्रथम रचयिता यही जटमल कवि है । (खोज १-६०१)^१

मिश्रबंधुविनोद में भी इस कथा का एक उद्धरण दिया गया है जो इस प्रकार है—

गोरा-बादल की कथा गुरु के वस सरस्वती के महरबानगी से पूरन भई तिस वास्ते गुरु कू व सरस्वती कू नमस्कार करता हूँ । ये कथा सोलसे आसी के साल में फागुन सुदी पूनम के रोज बनाई । ये कथा में दो रस हे वीरारस व सीनगार रस हे सो कथा । मोरछड़ो नाव गाव का रहनेवाला कवेसर जगहा उस गाँव के लोग मोहोत सुकी हे घर घर मे आनंद होता है कोई घर में फकीर दीपता नहीं । धरमसी नाव का वेतलीन का वेटा जटमल नाव कवेसर ने ये कथा सबल गाँव में पूरन करी^१ ।

आचार्य रामचंद्र शुक्ल अपने हिंदी-साहित्य के इतिहास में इस संबंध में इस प्रकार लिखते हैं—

संवत् १६८० में मेवाड़ के रहनेवाले जटमल ने गोरा-बादल की जो कथा लिखी थी वह कुछ राजस्थानीपन लिए खड़ी बोली में थी। भाषा का नमूना देखिए^१।

इसके आगे मिश्रबंधु-विनोद में दिया हुआ उक्त अवतरण कुछ पाठ-भेद के साथ दिया गया है (अंतिम वाक्य छोड़ दिया गया है।)

स्वनामधन्य रायबहादुर आचार्य श्यामसुंदरदास अपने हिंदी-भाषा और साहित्य नामक ग्रंथ में लिखते हैं—

इसी प्रकार १६८० में जटमल ने 'गोरा-बादल की कथा' भी इसी भाषा के तत्कालीन गद्य में लिखी है, जिसकी बानगी यह है—
“चित्तौड़गढ़ के गोरा-बादल हुआ है जिनकी वीरता की किताब हिंदवी बनाकर तयार करी है^२।”

इस प्रकार हिंदी के विद्वान् इसे गद्य-रचना ही मानते आए हैं और अब भी मानते हैं। पिछले कई वर्षों में हमें राजस्थान की हस्त-लिखित पुस्तकों के कतिपय भंडारों को देखने का सौभाग्य प्राप्त हुआ। उन भंडारों में जटमल-रचित गोरा-बादल की बात की अनेक प्रतियाँ हमें देखने को मिलीं पर देखने पर ज्ञात हुआ कि वे सबकी सब पद्य में हैं। हमने इस विषय में विशेष ध्यान रखा कि संभव है कि गद्य में लिखित वार्त्ता भी कहीं मिल जाय। परंतु हमारे बहुत प्रयत्न करने पर भी ऐसी कोई प्रति देखने में नहीं आई। पद्यात्मक प्रतियों में लेखक का नाम जटमल लिखा है और उसका परिचय भी ठीक वैसा ही है जैसा कि ऊपर के उद्धरणों में है। (केवल गद्य की जगह पद्यों में दिया हुआ है।) हमने हिंदी के अनेक

(१) हिंदी-साहित्य का इतिहास, पृष्ठ ४७३।

(२) हिंदी भाषा और साहित्य, पृष्ठ १२० (पृष्ठ ४६० भी)।

विद्वानों से पूछ-ताछ भी की पर सबसे यही उत्तर मिला कि जटमल की गद्य-वार्त्ता उनके देखने में नहीं आई। हिंदी-साहित्य के इतिहासों एवं अन्य पुस्तकों में जो अवतरण दिए गए हैं उन सबका आधार नागरीप्रचारिणी सभा की खोज की रिपोर्ट ही है—हम इसी परिणाम पर पहुँचे। केवल रायबहादुर बाबू श्यामसुंदरदासजी ने हमें सूचित किया कि उन्होंने जटमल का ग्रंथ गद्य में लिखा हुआ देखा है। उन्होंने यह भी सूचित किया कि उक्त गद्य-वार्त्ता बंगाल की एशियाटिक सोसाइटी के पुस्तकालय में सुरक्षित है (जैसा कि रिपोर्ट में भी लिखा है)। इस पर हमने नागरीप्रचारिणी-सभा के द्वारा उक्त सोसाइटी को इस वार्त्ता की प्रतिलिपि भिजवाने के लिये लिखवाया पर सोसाइटी की ओर से कोई उत्तर नहीं मिला।

अब हम इसी निश्चय पर पहुँचे कि जटमल की गौरा-बादल की बात नामक वार्त्ता पद्य में ही लिखी गई थी न कि गद्य में। हमारे इस निश्चय के आधार नीचे लिखे अनुसार थे—

(क) जटमल की उक्त वार्त्ता की अनेक हस्त-लिखित प्रतियाँ हमारे देखने में आईं पर वे सबकी सब, बिना किसी अपवाद के, पद्य में थीं। उन सबमें रचयिता का नाम स्पष्टतया जटमल लिखा हुआ था और उसका परिचय भी ठीक वैसा ही था जैसा कि सभा की खोज की रिपोर्टवाले अवतरण में।

(ख) बहुत खोज करने पर भी किसी गद्यात्मक प्रति का पता नहीं चला। एशियाटिक सोसाइटी के पुस्तकालय में गद्यात्मक प्रति का होना बताया जाता था पर धारदार पत्र लिखने पर भी सोसाइटी चुप्पी साधे बैठी थी।

(ग) सोसाइटीवालों प्रति के अंतिम भाग का जो अवतरण खोज की रिपोर्ट में लिया गया है उसके बीच बीच में,

दुहरी पाइयों को बीच में, अंक दिए हुए हैं जिससे स्पष्टतया सिद्ध होता है कि वह अवतरण कतिपय पद्यों का अनुवाद है जिनकी संख्या इन अंकों द्वारा सूचित होती है।

(घ) हमने अनुमान किया कि सोसाइटीवाली प्रति में मूल वार्त्ता और साथ ही साथ उसका अनुवाद, दोनों दिए हुए हैं। सभा की रिपोर्ट भी उसे गद्य-पद्यात्मक (Prose and Verse) बतलाती है जिससे उसमें पद्यों का होना तो निःसंदिग्ध है।

(ङ) अन्य प्राप्त प्रतियों से, जो सभी पद्यात्मक हैं, पद्यात्मक वार्त्ता का रचयिता जटमल ठहरता है अतः इस प्रति का केवल पद्यात्मक अंश ही जटमल का है और गद्यानुवाद किसी ने पीछे से जोड़ दिया है। यदि पद्यवार्त्ता के साथ साथ गद्य भी जटमल का होता तो वह सब प्रतियों में, नहीं तो कम से कम एकाध और प्रति में तो अवश्य, पाया जाता। पर इस गद्य का अस्तित्व सोसाइटीवाली प्रति को अतिरिक्त अन्यत्र कहीं नहीं मिलता।

(च) उक्त खोज की रिपोर्ट में आरंभ का जो अवतरण दिया गया है वह भी पीछे का जोड़ा हुआ जान पड़ा। इसमें पहले मंगलाचरणवाला जो दोहा है वह हेमरत्न नामक जैन कवि की गीरा-बादल-चउपई नामक ग्रंथ का पहला दूहा है। बाद में किसी ने मूल से, या अन्य किसी कारण से, उसे जटमल की वार्त्ता में जोड़ दिया है। इसको आगे जो दोहा है वह भी बाद में जोड़ा हुआ जान पड़ा क्योंकि इसमें जटमल की प्रशंसा की गई है। हमारी उपलब्ध प्रतियों में से (घ) प्रति में, जो स्पष्टतः बहुत

(१) यह कवि जटमल से पहले महाराणा प्रताप के समय में हुआ था। प्रताप के सुप्रसिद्ध मंत्री भामाशाह का अनुज ताराचंद इसका आश्रयदाता था। उसने अपना यह ग्रंथ संवत् १६४५ में, जटमल की वार्त्ता के ३५ वर्ष पहले, समाप्त किया था।

बाद की है, आरंभ में चार दोहे ऐसे पाए जाते हैं जो अन्य प्रतियों में नहीं मिलते (इनमें से दो दोहे वही हैं जो खोज की रिपोर्ट के अवतरण में हैं) । वहाँ भी ये बाद में जोड़े हुए ही जान पड़े क्योंकि इन दूहों के बाद फिर मंगलाचरण का दोहा आता है (जिससे अन्य प्रतियों की कथा आरंभ होती है) । कोई भी कवि एक बार मंगलाचरण करके कथा का आरंभ करने के बाद दुबारा मंगलाचरण नहीं करेगा ।

गत श्रावण मास में मुझे बीकानेर राज्य के शिक्षा-विभाग के डाइरेक्टर श्रीयुत ठाकुर रामसिंहजी एम० ए० के साथ कलकत्ते जाने का सुअवसर प्राप्त हुआ । वहाँ हमने सोसाइटीवाली प्रति को देखकर अंतिम निर्णय कर लेने का निश्चय किया । सोसाइटी में जाकर हमने कार्य-कर्त्ताओं से पूछ-ताछ की पर उस प्रति का कहीं पता न चला । सूचियों में भी वह दर्ज की हुई नहीं पाई गई । निराश होकर हमने कलकत्ते के सुप्रसिद्ध विद्वान् श्रीयुत पूर्णचंद्रजी नाहर बी० ए०, बी० एल० की सहायता ली । पता चला कि सोसाइटी के पुस्तकालय में कुछ हस्तलिखित ग्रंथ ऐसे भी हैं जिनकी सूचा बनी हुई नहीं है । बड़ी कठिनता से, रिपोर्ट में उल्लिखित, गोरा-बादल की बात की प्रति को प्राप्त करने में हम समर्थ हुए^१ । देखने पर ज्ञात हुआ कि हमारा अनुमान सर्वांश में ठीक था । यह प्रति कोई १००-१२५ वर्ष की पुरानी है और एटकिनसन नामक साहब के पास इंदौर

(१) इस संग्रह में सोसाइटी के संस्कृत-विभाग के पंडित महोदय विशेष रूप से धन्यवाद के पात्र है । आपकी कृपा से ही अनेक पुस्तकों के ढेर में इस प्रति का पता मिलना संभव हुआ । अब यह ग्रंथ सूची के रजिस्टर में दर्ज हो चुका है और इसका नं० H/34 है ।

राज्य के रेजिडेंट ई० वेल्लेजली एस्कायर द्वारा तैयार करवाकर भेजी गई थी^१ ।

इस प्रति का प्रत्येक पृष्ठ दो स्तंभों में विभक्त है । पहले अर्थात् बाएँ स्तंभ में जटमल की वार्त्ता का मूल पद्य-भाग दिया हुआ है और दूसरे, दाहिने, स्तंभ में इस वार्त्ता का गद्यानुवाद । पद्यभाग थोड़े ही पृष्ठों में समाप्त हो गया है पर गद्यानुवाद लंबा होने के कारण धागे और कई पृष्ठों तक चला गया है । इन पृष्ठों में पद्योंवाला बायाँ स्तंभ कोरा छूटा हुआ है । गद्यानुवाद में पद्य की संख्या के अनुसार अंक भी दिए हुए हैं । आरंभ में मूल वार्त्ता के पहले कुछ गद्य-पद्यात्मक अंश प्रस्तावना-रूप में है जिसका क्रम से कम गद्य-भाग अनुवादक की कृति जान पड़ता है । सभा की खोज की रिपोर्ट के लिये अवतरण लेनेवाले ने आरंभ और अंत को जो अंश लिए हैं वे दोनों ही जटमल की रचना नहीं—आरंभ का अंश तो अनुवादक की ओर से जोड़ा हुआ प्रस्तावना-भाग है और अंतवाला अंश गद्यानुवाद का है ।

इस प्रकार अवतरण लेनेवाले महाशय की भूल के कारण हिंदी-संसार में यह भ्रांति फैल गई कि जटमल सत्रहवीं शताब्दी का खड़ी बोली का गद्य-लेखक है और उसकी गोरा-बादल की बात खड़ी बोली की प्रारंभिक गद्य-रचनाओं में है ।

(१) Sent by E. Wellesely, Esquire, Resident at Indore to Mr. Atkinson. Received June 2nd, 1824. Legend of Padmini, wife of Ranah of Chitore, including attack on Chitorgarh by Alauddin, on her account and the actions of Goia and Badal in her defence. The original version is in a mixed Hindoos provincial dialect as given in one column. The other column is a version in ordinary Hindoos.

यह स्पष्टतया सिद्ध हो जाता है कि जटमल की मूल वार्त्ता पद्य में थी। पर इस गद्यानुवाद का कर्त्ता कौन है ? जटमल इसका कर्त्ता नहीं हो सकता। यदि जटमल होता, तो पद्यवार्त्ता की प्रतियों के साथ यह गद्य भी मिलता (सबमें नहीं तो कुछ में तो अवश्य); अथवा गद्यात्मक वार्त्ता की प्रतियाँ भी यत्र-तत्र मिलतीं। पर सिवा सोसाइटी की प्रति के गद्यात्मक वार्त्ता की कोई प्रति नहीं मिलती। अतः यही संभव जान पड़ता है कि जिसने यह प्रति तैयार करवाई है, गद्यानुवाद भी उसी का तैयार कराया हुआ है। अतः यह सत्रहवीं शताब्दी का न होकर उन्नीसवीं शताब्दी के उत्तरार्ध की रचना है। ऊपर लिखा जा चुका है कि यह प्रति इंदौर राज्य के रेजिडेंट ने एटकिनसन साहब के लिये तैयार करवाई थी। प्रति के अंत में जो अँगरेजी लेख है (यह पीछे उद्धृत किया जा चुका है) उसमें स्पष्ट लिखा है कि मूल कथा केवल पहले स्तंभ में दी गई है और दूसरे स्तंभ में साधारण (तत्कालीन बोलचाल की) हिंदुई में उसका रूपांतर दिया गया है। बहुत संभव है कि उक्त साहब के समझने के लिये यह गद्यात्मक रूपांतर किसी स्थानीय पंडित द्वारा तैयार करवाया गया हो। फिर यह बात भी ध्यान रखने योग्य है कि यदि कोई प्राचीन लेखक यह अनुवाद करता तो अपना नाम और परिचय भी आरंभ या अंत में देता, पर इस प्रति में उसका कहीं भी उल्लेख नहीं है।

सारांश

(१) जटमल ने अपनी गौरा-बादल की बात नामक वार्त्ता खड़ी बोली के गद्य में नहीं किंतु खड़ी बोली-मिश्रित राजस्थानी के पद्य में लिखी थी।

(२) अतः उक्त वार्त्ता खड़ी बोली की प्रारंभिक गद्य-रचनाओं में परिगणित नहीं की जा सकती और हिंदी-साहित्य के इतिहास-कारों का जटमल को गद्य-लेखक मानना भूल है।

(३) एशियाटिक सोसाइटी की प्रति का गद्यानुवाद, और खोज की रिपोर्ट में उद्धृत गद्यांश, जटमल की रचना नहीं है और न वह सत्रहवीं शताब्दी के खड़ी बोली-गद्य का नमूना कहा जा सकता है ।

(४) यह गद्यानुवाद संभवतः छत्रोसवीं शताब्दी के उत्तरार्ध की रचना है ।

इतना होने पर भी इस वार्ता का मूल्य कम नहीं हो जाता । खड़ी बोली के इतिहास में और खड़ी बोली की रचनाओं में इसका स्थान सदा महत्त्वपूर्ण समझा जायगा । हिंदी में जो दो-चार गिनी-चुनी वीररस की रचनाएँ हैं उनमें इसका स्थान बहुत ऊँचा होगा इसमें भी कोई संदेह नहीं । यह एक प्रकार का लोक-गीत (Ballad) है जिसमें कृत्रिमता और साहित्यिक आढंबर का प्रायः अभाव है ।

(२०) शाहनामा में भारत की चर्चा

[लेखक—श्री शालिग्राम श्रीवास्तव, प्रयाग]

शाहनामा फारसी भाषा का एक वीररस-प्रधान महाकाव्य है, जिसकी रचना ईरान के जगद्विख्यात महाकवि फिरदौसी ने ग्यारहवीं शताब्दी में की थी। यह प्रकांड ग्रंथ चार बड़े बड़े खंडों में विभाजित है, जिनमें लगभग साठ हजार बैत हैं। इसको ईरान का महाभारत कहना चाहिए, जिसमें उस देश के पुराने नरेशों का चरित, अरबों के आक्रमण तक का, बड़े ओजस्वी शब्दों में वर्णन किया गया है और जो अधिकांश वहाँ के गृहयुद्ध का वृत्तांत है।

यह सच है कि उक्त पुस्तक में बहुत सी अटपटांग बातें भी भरी हुई हैं, जिन पर विश्वास करना कठिन है, परंतु उनके साथ साथ यत्र-तत्र बहुत कुछ ऐतिहासिक तत्त्व का भी समावेश है।

पिछले दिनों हमें इसके अध्ययन का अवसर प्राप्त हुआ। जैसा कि हमने ऊपर लिखा है, यह पुस्तक विशेषतया ईरान का ऐतिहासिक काव्य है, फिर भी बीच बीच में प्रसंगवश कहीं कहीं हमारे देश की भी चर्चा आई है। अतः हम इस लेख में केवल उसी अंश को उद्धृत करके यह दिखलाना चाहते हैं कि ऐतिहासिक दृष्टि से उनका मूल्य क्या है ?

(१) तीसरे खंड के पृ० ११६-१२५^१ में लिखा है कि “सिकंदर जब हिंदुस्तान पर आक्रमण करने को था तो इस देश का एक राजा, जिसका नाम कवि ने ‘कैद हिंदी’ लिखा है, निरंतर दस रातों तक विचित्र स्वप्न देखता रहा। उसने एक चतुर ज्ञाता से

(१) हमने इस लेख में नवलकिशोर प्रेस के सन् १८८४ के संस्करण के पृष्ठ का पता लिखा है। —लेखक।

उनका आशय पूछा। उसने विचार कर बतलाया कि यहाँ सिकंदर नामक एक महाप्रतापी नरेश रूम और ईरान से दल-वादल सेना लेकर आनेवाला है। तुम उससे युद्ध न करना, किंतु चार अनुपम वस्तुओं को, जो तुम्हारे पास हैं, भेंट करना। तदनुसार कैद ने सिकंदर से पत्र-व्यवहार करके वे चारों चीजें उसको भेंट कर दीं। उनमें से एक तो उसकी रूपवती कन्या थी, दूसरा उसका एक दार्शनिक विद्वान्, तीसरा एक चतुर वैद्य और चौथा एक ऐसा विलक्षण पात्र था, जिसका जल आग या धूप से गर्म नहीं होता था और न पीने से कम होता था। इसके पश्चात् सिकंदर ने पंजाब पर चढ़ाई की। पहले वहाँ के राजा 'फोर' को धमकी देते हुए लिखा कि यदि अपना कुशल चाहते हो तो हार मानकर तुरंत चले आओ नहीं तो तुम्हारा अनिष्ट होगा। फोर ने इसका बड़ा कठोर उत्तर दिया। उसने लिखा कि तुम मुझे इस अपमान के साथ बुलाते हो। तुमको लज्जा नहीं आती। दारा को जीतकर और कैद से मिलकर तुम्हारे हासिले बहुत बढ़ गए हैं। यदि तुम लड़ना चाहते हो तो यहाँ भी विशाल सेना तैयार है। यह सुनकर सिकंदर ने फोर से घोर युद्ध किया, जिसमें अंत में फोर वीरगति को प्राप्त हुआ। इसके पश्चात् सिकंदर ने उसके लड़के को, जिसका नाम 'स्वर्ग' था, गद्दी पर बैठाया और स्वयं जलमार्ग से अरब की ओर चला गया।

यह तो हुआ शाहनामा का वर्णन। इतिहासों में लिखा है कि "जब सिकंदर यहाँ आया था तो उस समय पंजाब अनेक छोटी छोटी रियासतों में विभक्त था, जिनमें परस्पर कलह और द्वेष की अग्नि प्रज्वलित हो रही थी। अतः तत्कालीन राजा 'आंभी' ने, जिसका नाम फिरदौसी ने 'कैद हिंदी' लिखा है, सिकंदर का खूब आगत-स्वागत किया और उसकी सेना को रसद-पानी पहुँचाया। इतना ही नहीं, किंतु उसने पाँच हजार सैनिकों से भी सिकंदर को

सहायता दी, जिनको लेकर उसने पंजाब पर चढ़ाई की। वहाँ के राजा 'पोरस' अथवा 'पुरु'—या शाहनामा के अनुसार 'फोर'—ने बड़ी वीरता से सिकंदर के साथ युद्ध किया, परंतु संयोगवश रणक्षेत्र में दायी के बिगड़ जाने से उसकी हार हो गई और वह अत्यंत घायल हो गया। सिकंदर पोरस का भीमकाय शरीर तथा उसकी निर्भीकता देखकर मुग्ध हो गया और उसका राज्य उसको लौटा दिया।^१

इसमें न तो आभी के कन्यादान की चर्चा है और न पोरस के मारे जाने की, जैसा कि फिरदौसी ने सुनो-सुनाई बातों के आधार पर लिखा है।

(२) शाहनामा के इसी खंड के पृष्ठ १३४ में वर्णित है कि “सिकंदर अपने तत्त्वदर्शी विद्वानों को साथ लेकर ब्राह्मणों के देश में गया, जो पर्वत पर एकांतवास करते थे और फल तथा घास को बीज खाते थे और पत्ते पहनते थे। सिकंदर ने उनसे कई प्रश्न किए, जिनके उचित उत्तर पाकर वह संतुष्ट होकर चला गया।”

इसका कुछ संकेत इतिहास के इस वर्णन में पाया जाता है, जिसमें लिखा है कि “सिकंदर पंजाब से लौटते हुए पाटला पट्टचा जो 'बहमनावाद' के निकट था^२।”

संभव है, फिरदौसी ने इसी बहमनावाद को “ब्राह्मणों का देश” लिखा हो।

(३) इसी खंड के पृष्ठ १४५ में है कि “सिकंदर ने चीन से लौटकर सिंधुवालों से युद्ध किया, जिसमें सिंधियों की हार हो गई थी।”

इसकी पुष्टि इतिहास के इस वर्णन से होती है कि “सिकंदर जब जल-मार्ग द्वारा ईरान को लौट रहा था तो सिंध के ऊपरी भाग की

(१) देखो Early History of India by Vincent A. Smith, Chapter III.

(२) Abid, Chapter IV.

कई जातियों से उसका घोर युद्ध हुआ, जिनमें मालव जातिवालों का नाम विशेषतया उल्लेखनीय है, परंतु अंत में वे सब पराजित हो गए।”

(४) फिर आगे पृष्ठ १६८ में लिखा है कि “ईरान का बादशाह ‘अर्द शेर’ अपने घरेलू भगड़ों से बहुत खिन्न हो रहा था । उसने कैद हिंदी के पास बहुत से घोड़े, अशर्फियाँ तथा चीन के रेशमी वस्त्र इत्यादि भेंट के रूप में भेजे और पूछा कि इस भंगड से मेरा कब छुटकारा होगा ? कैद ने ज्योतिष से विचार कर उसका उत्तर कहला भेजा ।”

(५) इसके आगे पृष्ठ २४८-२६० में लिखा है कि “एक बार ईरान का बादशाह ‘बहराम’ दूत का वेश धारण करके स्वयं अपना पत्र लेकर कन्नौज के राजा “शिगल” के पास आया । शिगल ने उसकी वीरता की अनेक प्रकार से परीक्षा ली, जिसमें वह पूरा उतरा । इस पर शिगल ने अपनी कन्या बहराम को ब्याह दी और उससे कहा कि अब तुम ईरान मत जाओ, परंतु बहराम कुछ दिन पीछे अपनी स्त्री सहित छिपकर भाग गया । उसका कुछ दूर तक पीछा करके शिगल लौट आया । इसके पीछे शिगल और बहराम से ईरान में अन्य सात बादशाहों के साथ फिर भेंट हुई । इसके पश्चात् शिगल कन्नौज का राज्य अपनी लड़की के नाम लिखकर हिंदुस्तान लौट आया । फिर उसके पीछे बहराम ने शिगल के द्वारा यहाँ से कुछ गवैयों को ईरान बुलवाया ।”

इतिहास से इस घटना का कोई साक्ष्य नहीं मिलता, किंतु यह प्रश्न उपस्थित होता है कि जब स्वयं फिरदौसी के कालगणनानुसार बहराम चौथी शताब्दी के अंत में हुआ था—जब कि कन्नौज का कोई राज्य ही न था, किंतु वह मगध साम्राज्य के अंतर्गत था—तब फिर वहाँ के किसी राजा से बहराम का समागम क्योंकर संभव

है ? जान पड़ता है, फिरदौसी ने इस वार्ता को भी किसी से यों ही सुनकर लिख दिया है, जैसा कि अपनी पुस्तक के अंत में उसने स्वयं लिखा है—

“सर आमद कुन् बरमन ईं दास्ताँ ।

कि बशुनीदम अज़ गुप्तये पास्ताँ ॥”

अर्थात् अब यह कथा समाप्त हुई, जैसी कि मैंने पुराने लोगों से सुनी थी ।

सर जॉन मालकम ने ईरान के इतिहास में लिखा है कि “वहाँ के इतिहासकारों ने बहराम के विजय की, जो उसने हिंदुस्तान में की थी, एक बड़ी लंबी-चौड़ी कहानी लिखी है । वे लोग लिखते हैं कि बहराम भेस बदलकर भारत में गया था, इत्यादि, पर यह ऐसी (प्रामाणिक) बात नहीं है कि इसकी चर्चा की जाय ॥”

फिर कुछ आगे चलकर मालकम साहब लिखते हैं कि “बहराम जंगलों में घूमने-फिरने से बहुत प्रसन्न रहता था और इसी स्वभाव के कारण वह कहानी गढ़ी गई है जिसमें उसके हिंदुस्तान जाने की चर्चा है ॥”

(६) चौथे खंड के पृष्ठ ५२-६४ में है कि “कन्नौज के राजा ने नौशेरवाँ के पास शतरंज भेजा । वहाँ के लोग यह न समझ पाए कि वह कैसे खेला जाय । अतः उन्होंने बादशाह से एक सप्ताह की मुहलत ली, परंतु फिर भी वे नहीं समझ सके । तब नौशेरवाँ ने अपने दरबार के प्रधान मंत्री तथा प्रसिद्ध विद्वान् बुजुर्च मिहर को

(१) देखो History of Persia by Sir Johan Malcolm—Vol. I, P. 93.

(२) Ibid, P. 95.

बुलाया। उसने कई दिन सोच-विचार करने के पश्चात् समझा। फिर उसके उत्तर में उसने नर्द (चौपड़) का आविष्कार किया और उसको कन्नौज के राजा के पास भेजा। यहाँवाले उसको नहीं समझ सके। बुजुर्ग मिहिर ईरान से साथ आया था। अंत में उसने खेलकर समझाया।”

इसी प्रसंग में यह भी लिखा है कि भारत में शतरंज का आविष्कार कैसे हुआ था। लिखा है कि “हिंदुस्तान में जमहूर नाम का एक महाप्रतापी राजा था। संदल उसकी राजधानी थी। उसकी रानी से एक पुत्र उत्पन्न हुआ, जिसका नाम ‘गो’ रखा गया। इसके पीछे शीघ्र ही पिता बीमार होकर मर गया और लड़के को उसकी माता के सिपुर्द कर गया। राजा के एक भाई का नाम माय था जो दंवर में रहता था। वह वहाँ से बुलाया गया और जमहूर को गद्दा पर बैठकर गो का पालन-पोषण करने लगा। फिर माय के यहाँ एक लड़का पैदा हुआ, जिसका नाम तलहंद रखा गया। जब वह दो वर्ष का हुआ और गो सात वर्ष का, तब माय भी बीमार होकर मर गया। इस पर लोगों ने जमहूर की रानी को गद्दी पर बैठाया। जब वे दोनों लड़के युवा हुए तो उन दोनों में राज्य के लिये युद्ध हुआ, जिसमें अंत में तलहंद की मृत्यु हो गई। रानी ने गो को बुलाकर बहुत फटकारा कि तूने राज्य के लिये भाई को मार डाला। गो ने कहा—मैंने नहीं मारा; वह स्वयं मर गया है। रानी ने पूछा—कैसे? तब गो ने एक विद्वान् को बुलाया, उसने शतरंज की विसात बिछाकर दोनों ओर के मुहरों को क्रमशः लड़ाना आरंभ किया और अंत में दिखा-लाया कि देखो इस प्रकार से तलहंद की मात हो गई थी।”

इसमें और तो कुछ पता नहीं चलता, पर “गो” का जो नाम आया है वह कहीं राजपूताने का “गोह” तो नहीं है, जिसकी चर्चा

टॉड राजस्थान में इस प्रकार आई है कि “मेवाड़ की पुरानी राजधानी वल्लभीपुर को नौशेरवाँ की सेना ने नष्ट कर डाला था, जिसमें वहाँ के अंतिम नरेश महाराज शीलादित्य मारे गए। उनकी गर्भवती रानी पुष्पावती भागकर पर्वत की एक गुहा में जा छिपी। वहाँ उसके एक पुत्र जनमा जिसका नाम “गोह” रखा गया। उसी के वंशज गहिलोत राजपूत कहलाते हैं।”

(७) इसी खंड के पृष्ठ ६४ से भारत के संबंध में एक और वर्णन आरंभ होता है। लिखा है कि “नौशेरवाँ के दरबार में “बुजुर्च” नाम का एक धुरंधर विद्वान् था। एक दिन उसने बाद-शाह से कहा कि मैंने हिंदुओं की पुस्तकों में पढ़ा है कि उनके देश के पर्वतों में एक ऐसी दिव्य बूटी होती है जिसे यदि मृतक को मुँह में डाल दिया जाय तो वह बोलने लगता है। इसलिये आज्ञा हो तो मैं जाकर वहाँ से ले आऊँ। नौशेरवाँ ने कहा—यह असंभव है; फिर भी परीक्षा करनी चाहिए। फिर उस बूटी को लिये एक पत्र हिंदुस्तान के राजा के नाम लिखकर बुजुर्च को दिया और उसके साथ बहुत सा धन और तीन सौ ऊँटों पर अनेक प्रकार की भेंटें भेजीं, जिनमें बहुत से बहुमूल्य रत्न आदि थे। राजा ने बुजुर्च को अपने विद्वानों के साथ पर्वत पर एक ब्राह्मण के पास भेजा, जो अनेक प्रकार की बूटियों का ज्ञाता था। वहाँ बहुत सी बूटियों का, जो चमकती थीं, मुदों पर परीक्षण किया गया, पर कोई जीवित न हुआ। तब बुजुर्च ने निराश होकर एक वृद्ध से जाकर पूछा। उसने हँसकर कहा—भोले जिज्ञासु ! यह एक प्रकार का अलंकार है। वास्तव में बूटी विद्वान् और पर्वत बुद्धि है। मूर्ख मृतक के समान हैं जो बुद्धि से माने जीवित हो जाता है। हमारे राजा के पास कल्लोला-दमना (करटक-दमनक) नामक एक पुस्तक है, जो बुद्धि का भंडार है। तुम उसी को लेने का उद्योग करो। बुजुर्च यह सुनकर बहुत प्रसन्न हुआ और

राजा के पास जाकर उस पुस्तक के लिये याचना की। राजा ने मंत्रों को बुलाकर आज्ञा दी। तदनुसार वह बुजुर्ग को पुस्तक पढ़कर सुनाने लगा, जिसको बुजुर्ग लिखता जाता था। समाप्त होने पर वह प्रतिलिपि लेकर नौशेखों के दरबार में लौट गया और सब हाल कह सुनाया। बादशाह ने उसका बहुत आदर-सम्मान किया और उसे बहुत कुछ इनाम-इकराम तथा खिलअत दी, परंतु बुजुर्ग ने सिवा खिलअत के और कुछ न लिया और यह प्रार्थना की कि मुझसे यह पुस्तक फिर से लिखाई जाय और उसके आरंभ में मेरा नाम स्मारक के रूप में अंकित कर दिया जाय। बादशाह ने कहा—एवमस्तु।

“तदनुसार बुजुर्ग मिहिर ने पहलवी में उस पुस्तक का संपादन किया, जो ईरान की प्राचीन भाषा थी। तत्पश्चात् बगदाद के खलीफा मामूँ ने उसका ताज़ी (अरबी) में अनुवाद कराया। फिर ईरान के शाह नसर के समय में रोदकी नामक कवि ने उसे फारसी में पद्य-बद्ध किया।”

बस, शाहनामा में भारत के संबंध में इतना ही वर्णन मिलता है। कहना न होगा कि उपर्युक्त ग्रंथरत्न हमारे यहाँ का “पंचतंत्र” है जिसका उस समय विदेश में इतना आदर हुआ था।

अब यह पुस्तक फारसी में “अनवार सुहेली” के नाम से मिलती है, जिसकी कहानियाँ पंचतंत्र तथा हितोपदेश के आधार पर लिखी हुई मालूम होती हैं।

अब शाहनामा के विषय में भारत-संबंधी दो एक बातें और लिखकर हम इस लेख को समाप्त करते हैं।

शाहनामा में भारत के जिन स्थानों के नाम आए हैं उनमें संदल, जंदल और दंबर अज्ञात हैं, शेष कन्नौज, सिंध, कश्मीर और मुलतान के नाम मिलते हैं।

नदियों में केवल “सिंधु” का नाम मिलता है। गंगा के नाम का स्पष्टतया उल्लेख नहीं है, पर एक जगह “दरियाय कन्नौज”^१ आया है, जिसका तात्पर्य गंगा के सिवा दूसरा नहीं हो सकता।

यहाँ की तत्कालीन प्रसिद्ध वस्तुओं में रेशमी वस्त्र का यत्र-तत्र उल्लेख “देवाय हिदी” और “हरीर हिदी” के नाम से आया है, परंतु सबसे अधिक प्रशंसा यहाँ के “खड्ग” की “तेग हिदी”^२ और “खंजरे हिदुआँ”^३ के नाम से की गई है।



-
- (१) دگر گشت گاه نامور درے هند
 ز درگاه قدوچ ناپیش هند
- (२) ز باقوت و الماس و ز بیع هند
 همه بیع هندی سرور برند
- (३) ز بیرو کمان و ز بر گمورن
 ز گونال و ز حنکر هندوان

(२१) विक्रम संवत्

[लेखक—पं० वेणीप्रसाद शुक्ल, प्रयाग]

उत्तर भारत में विक्रम संवत् और नर्मदा नदी के दक्षिण भारत में शक संवत् का प्रचार है। ईसवी सन् के ५७ वर्ष पहले सम्राट् विक्रमादित्य ने उत्तर भारत में संवत्सर तथा सम्राट् शालिवाहन ने ईसवी सन् के ७८ वर्ष बाद शक संवत् चलाया। भारतवासी परंपरा से मानते आए हैं कि उज्जयिनी और पाटलिपुत्र के सम्राट् विक्रमादित्य ने विदेशी यवन शकों और विधर्मी बौद्धों तथा जैनों को जीतकर कलिकाल में अश्वमेध यज्ञ किया। इसी यज्ञ की स्मृति में संवत्सर का आरंभ है। इसी से विक्रमाब्द धार्मिक संवत् माना जाता है और उत्तर भारत के ब्राह्मण धार्मिक कार्यों में इसी संवत् का व्यवहार करते हैं।

भारतवर्ष का इतिहास लिखनेवाले योरोपियन विद्वान् संवत् की उत्पत्ति का निर्णय नहीं कर सके। ईसवी सन् के ५७ वर्ष पहले भारत में विक्रमादित्य नाम के किसी सम्राट् की हस्ती ही वे नहीं मानते। अभी तक अनेक विद्वानों का मत है कि “ईसा से पहली सदी में पाटलिपुत्र के सिंहासन पर कण्व आदि कोई निर्वल वंश अधिकारी था। उत्तर-पश्चिम से शक म्लेच्छों की बाढ़, पंजाब के यवन राज्यों की दवाती, मध्य भारत की ओर बढ़ रही थी। इस काल में दक्षिण भारत (प्रतिष्ठान) के आंध्र सबसे प्रबल थे। इन्हीं आंध्रों की सहायता से युद्धजीवी मालवगण^१ ने, जो यवन शकों के युद्धों से थककर अपना देश दक्षिण पंजाब छोड़कर अवंति देश में बस गए थे, चंबल नदी के किनारे युद्ध में शक सेनापति

(१) सिकंदर के आक्रमण-काल में पंजाब में मालव गण-तंत्र राज्य था। मालव-युद्ध में मिकंदर घायल हो गया था, जिसमें क्रुद्ध होकर यूनानियों ने मालवों का संहार कर डाला। सिकंदर के अनवर छोटे छोटे ग्रीक राज्यों ने लड़ने

नहपान को परास्त कर अपनी विजय की स्मृति में संवत् चलाया। इसी से यह संवत् शिलालेखों में मालव संवत् लिखा मिलता है। मालव संवत् में ४०० वर्ष के अनंतर गुप्त-सम्राट् चंद्रगुप्त विक्रमादित्य ने अपना नाम और विरुद मिला दिया, जिससे संवत् विक्रम संवत् लिखा जाने लगा। संवत् के विषय में यही अनुमान किया गया है; किंतु अभी तक पश्चिमी विद्वानों द्वारा लिखे गए भारत के इतिहास में विक्रम संवत् पर कोई निश्चित मत नहीं है। प्रचलित संवत् के तीन नाम शिलालेखों में मिलते हैं—व्रत संवत्,^१ मालव संवत्^२ और विक्रम संवत्^३।

लड़ते मालवगण पजाब छोड़कर, राजपूताना हात हुए, अवन्ति देश में बस गए थे। जयपुर के पास ऐसी हजारों मुद्राएँ मिली हैं जिनमें ये शब्द लिखे हैं—“मालवानां जय”। पश्चिमी विद्वानों का खयाल है कि शको पर मालवों की इसी जय से संवत् की उत्पत्ति है। (Cunnigham's A. Surnay Report, Vol. I, Page 165.)

(१) नंदला पिलर इंस्क्रीप्शन जिसमें शक्तिगुणगुरु ने अपना पट्टिशान्न यज्ञ करना ब्राह्मी में अंकित किया है।

कृत्योर्द्वयोर्वर्षशतयोर्द्वयशीतयो (२८२)

यातेषु चतुषु 'कृतेषु' सौम्यैष्वासीत सोत्तरपदेऽपिह वत्सरेषु।

शुक्ले त्रयोदशदिने भुवि कार्कस्य मासस्य सर्वजनचित्तसुखावहस्य।

कृतेषु चतुषु वर्षशतेष्वष्टादिशेषु फाल्गुणघटुलस्या पंचदश्यां

पूर्वायां (फलीट—गुप्त इंस्क्रीप्शन, पृष्ठ २४३)

(२) मालवकालाच्छरदां पट्त्रिंशतसंयुतेष्वतीतेषु नवसु शतेषु।

(ग्यारिसपुर का शिलालेख)

मालवेशगतवत्सरैः शतैः द्वादशैश्च षड्विंशपूर्वकैः

(मैनालगढ़ का शिलालेख)

पंचसु शतेषु शरदां यानेष्वेकालवति सहितेषु।

मालवगणस्थितिवशात् कालज्ञानाय लिखितेषु।

संवत्सरशतैर्यातैः सपञ्चनवत्यर्गतैः सप्तभिर्मालवेशानाम्।

(३) वसु नव अष्टौ वर्षा गतस्य कालस्य विक्रमाख्यस्य

वैशाखस्य सितायां रविवार युत द्वितीयायाम्।

(सन् ८४१ ई० धौलपुर का शिलालेख)

“संवत् के क्रतु, मालव और विक्रम नाम तो शिलालेखों में मिलते हैं, किंतु विक्रमादित्य के समय और इतिहास का ठीक पता नहीं लगता। जैन ग्रंथों में विक्रमादित्य की कथा विशद रूप से मिलती है। उनमें लिखा है कि मौर्य-सम्राट् अशोक के अनंतर मौर्यवंश की दो शाखाएँ हो गई थीं—पाटलिपुत्र और उज्जयिनी। अशोक के पौत्र संप्रति ने, जो जैन था, पाटलिपुत्र अपने भाई दशरथ के लिये छोड़कर उज्जयिनी को राजधानी बनाया। जैन धर्म में संप्रति की वैसी ही कीर्ति है, जैसी अशोक की बौद्धों में। संप्रति की आठवाँ पीढ़ी में विक्रमादित्य उत्पन्न हुए। विक्रमादित्य जैनी थे और इनके पिता का नाम गर्दभिल्ल था। गर्दभिल्ल शकों के हाथ से मारे गए। शकों को जीतकर गर्दभिल्ल के पुत्र विक्रमादित्य राज्यासन पर बैठे। इत्यादि।”

संवत् यदि जैन संवत् होता या जैनों का चलाया होता तो क्या ब्राह्मण इसे अपने धार्मिक पंचांग में स्थान देते ? कदापि नहीं। बौद्ध और जैन धर्मों से ब्राह्मणों की घोर शत्रुता थी। बौद्ध और जैन धर्मों के प्राबल्य-काल को कलिकाल या कलियुग, और उन बौद्ध और जैन नरेशों को, जिनका राज्यकाल भारत के इतिहास में स्वर्णयुग माना जा रहा है, ब्राह्मणों ने पुराणों में—बड़े निंदायुक्त शब्दों में—अधार्मिक^१, अत्याचारी, म्लेच्छ और वर्णसंकर कहा है। पुराणकार कहते हैं कि जब कलि में अधर्म^२ (बौद्ध-जैन-धर्म) घोर रूप धारण करेगा, सहस्रा-

(१) स्त्रीवाल्लगोद्विजग्राहच परदारधनास्ताः ।

वदितास्तमितप्राया अल्पसत्त्वाल्पक्रायुषः ॥

असंस्कृताः क्रियाहीना रजसा तमभावृताः ।

प्रजास्ते भक्षयिष्यन्ति म्लेच्छा राजन्यरूपिणः ॥

(२) बौद्धों का वर्णन (वायुपुराण)—

अरक्षितारो हतारो बलिभागस्य पार्थिवाः ।

युगान्ते प्रभविष्यन्ति स्वरक्षणपरायणाः ॥

धिक वर्ष तक वैदिक यज्ञ-यागादि बंद रहेंगे, तब भगवान् विष्णु ब्राह्मण के घर में कल्कि नाम से २४ वाँ अवतार^१ धारण करेंगे। वे श्वेत घोड़े पर सवार होकर खड्ग से अधर्मियों और म्लेच्छों का संहार करेंगे तथा वेदों और ब्राह्मणों की रक्षा कर पृथ्वी का भार उतारेंगे। तब सहस्राधिक वर्ष से लुप्तप्राय वैदिक अश्वमेध यज्ञ भारत में होगा। इसी यज्ञ से क्रतुयुग आरंभ होगा। क्रतुयुग के आरंभ से क्रतु संवत् की उत्पत्ति है। संवत् का जन्म बौद्ध और जैन धर्मों पर ब्राह्मण धर्म की महान् विजय की स्मृति है।

सहस्राधिक वर्ष से लुप्तप्राय वैदिक धर्म का उद्धार, धर्मद्रोहियों का संहार और भारत के इतिहास में पौरव जनमेजय के अनंतर पहला अश्वमेध यज्ञ ये महान् घटनाएँ मौर्य-साम्राज्य के अंतिम काल में हुई हैं, जब कि ब्राह्मणों के उभाड़ने से ब्राह्मण^२ सेनापति पुण्यमित्र शुंग ने, रथयात्रा के मेले में, सेना दिखाने के बहाने, अंतिम मौर्य सम्राट् बृहद्रथ को मारकर, धन-रत्नों से भरे पाटलिपुत्र के विशाल संघारामों को लूटकर, बौद्धों और जैनों का, भिक्षुओं और श्रमणों का भीषण संहार किया और नगर के बाहर बौद्ध स्तूपों को तोड़कर असंख्य धनराशि निकाल

राजवृत्तिस्थिताश्चौरा राजानश्चौरशीलिनः ।

शूद्रा धर्मं चरिष्यन्ति शाक्यबुद्धोऽपजीविनः ॥

(१) शम्भलग्राममुख्यस्य ब्राह्मणस्य महात्मनः ।

भवने विष्णुयशसः कल्कि प्रादुर्भविष्यति ॥

विचरन्नाशुना क्षोण्यां हयेन प्रतिमद्यति ।

नृपलिंगच्छदो दस्यून् कोटिशो नि हनिष्यति ॥

(श्रीमद्भगवत्, द्वादश स्कंध)

(२) प्रतिज्ञादुर्वलं च बलदर्शनव्यपदेशदर्शिताशेषसैन्यः सेनानीरनार्यो मौर्यबृहद्रथं पिपेश पुण्यमित्रः स्वामिनम् । (हर्षचरित)

तथा लाटायन श्रौतसूत्र में अन्य आचार्यों में शुंगाचार्य भी है। अग्निरिन्द्रायोपास्मै पवस्व वाच इति स्तोत्रीय शुंगाः । (शुङ्गाचार्याः मन्यन्ते)

ली । उसने नैव मूर्धाभिषिक्त अत्याचारी बौद्ध यवनों^१ को, जिन्होंने माध्यमिका (चित्तौड़) और साकेत (अयोध्या) को जीतकर पाटलिपुत्र को घेर लिया था, मार भगाया । बहुबल-कोपाधीश कलिगराज जैन खारखेल को, जिन्होंने अपने मस्त हाथियों से ही गंगा पार कर मैर्यों के सुगांग्रसाद में अपने रण-दिग्गजों^२ को बाँध दिया था, पराजित किया । अधर्म और पापंड का नाश कर, वैदिक धर्म की पुनः स्थापना कर, कलि का अंत कर, पतंजलि^३ को पुरोहित बनाकर, पहला अश्वमेध यज्ञ किया । इसी से ब्राह्मणों ने, ब्राह्मण के भवन^४

(१) अल्पप्रसादा घनृताः महाक्रोधा लघार्मिकाः ।

भविष्यन्तीं यवनाः धर्मतः कामतोर्यतः ॥

नैव मूर्धाभिषिक्तास्ते भविष्यन्ति नराधिपाः ।

युगदोषदुराचारा भविष्यन्ति नृपास्तु ते ॥

स्त्रीणां पालवधेनैव हत्वा चैव परस्परम् ।

भोक्ष्यन्ति कलिशेषे तु × × × ॥ (वायुपुराण)

(२) मगधानं च विपुलं भयं जनेतो हृत्वी सुगंगीय पाययति मागधं च राजानं वहसति मितं पादे बंदापयति । (हस्तिगुंफ गिलालेख, प्रा० लिपिमाळा)

(३) इह पुष्यमिश्रो याजमानः । (पतंजलि, महाभाष्य)

(४) जनमेजय ने यज्ञ के अनंतर व्यासजी से पूछा कि अब कलि में कभी अश्वमेध यज्ञ होगा या नहीं । व्यासजी ने विचार कर कहा कि एक ब्राह्मण सेनानी काश्यप कलि में अश्वमेध यज्ञ करेगा ।

वपात्तयज्ञो देवेषु ब्राह्मणेषूपपत्स्यते ।

तेजसा व्याहृतं तेजस् तेजस्येवावतिष्ठते ॥

श्रीदूमिज्यो भविता कश्चित् सेनानी. काश्यपः द्विजः ।

अश्वमेधं कलियुगे पुनः प्रस्थाहरिष्यति ॥

तदयुगे तत् कुलीनश्च राजसूयमपि क्रुनुम् ।

त्वया कृतं कृतं चैव वाजिमेधं परंतप ॥

एप्रिया नाहरिष्यन्ति यावद् भूमिर्धरिष्यति ।

(हरिवंश पुराण, R. P. Jayaswal, B & D R. J.)

में उत्पन्न, दो अश्वमेध^१ के कर्त्ता सेनानी काश्यप द्विज पुण्यमित्र
शृंग को चौबीसवाँ अवतार माना। सेनानी के पुत्र अग्निमित्र
“विदिश” (मालव) को, मूर्धाभिषिक्त कर सम्राट् बनाकर, विक्रमा-
दित्य विरुद्ध देकर, क्रतयुग, क्रतु, मालव या विक्रम संवत् का
आरंभ किया।

पुराणकारों ने बौद्धों और जैनों के संहार से प्रसन्न होकर
जैसे पुण्यमित्र को धर्मोद्धारक और विष्णु का अवतार माना है
वैसे ही बौद्धों ने पुण्यमित्र को धर्मनाशक और महा अत्याचारी
लिखा है। बौद्ध लिखते हैं कि पुण्यमित्र ने यवनों के प्रधान नगर
शांकल से पाटलिपुत्र तक समग्र बौद्ध विहारों और संघारामों को
लूटकर नष्ट-भ्रष्ट कर दिया। बौद्ध भिक्षुओं का घोर संहार किया।
जो भिक्षु मारे नहीं गए उनके पीले वस्त्र उतरवा लिए गए। इस
निर्दयता से बौद्ध मारे गए कि शांकल में एक भिक्षुश्रमण^२ के सिर
के लिये एक सौ अशर्फियाँ (दीनार) दी जाती थीं। जैनों ने बौद्धों
की तरह जैनधर्मनाशक का नाम पुण्यमित्र साफ साफ नहीं लिखा,
लेकिन अत्याचारी कल्कि का जैसा वर्णन जैनों ने किया है उससे वह
कल्कि पुण्यमित्र ही निश्चित होते हैं। पुण्यमित्र के हाथ से ब्राह्मण
धर्म का उद्धार, बौद्ध तथा जैन धर्मों के नाश, की कथा पुराणों तथा
बौद्ध और जैन ग्रंथों में एक ही सी है।

(१) कोशलाधिपेन द्विः अश्वमेधयाजिनः सेनापतेः पुण्यमित्रस्य पष्ठेन
कौशिकीपुत्रेण धन(देवेन) धर्मराज्ञी पितुः फल्गुदेवस्य केतनं कारिते ।
(अ० शिलालेख)

(२) यावत् पुण्यमित्रो यावत् संघारामं भिक्षूँश्च प्रवातयन् प्रस्थितः स
यावत् शांकलमनुप्राप्त तेनाभिहितं यो मे श्रमणशिरो दास्यति तस्याहं दीनारशतं
दास्यामि । (दिव्यावदान)

जैन कहते हैं कि “अत्याचारी कल्कि पाटलिपुत्र में उत्पन्न होगा। वह धर्म का नाश कर डालेगा। श्रमण-रक्त से पृथ्वी भर जायगी। धर्म-कर्म बंद हो जायगा। जो जैन मठ आदि अत्याचार से बच जायेंगे वे गंगा की भीषण बाढ़ से, पाटलिपुत्र के साथ साथ, नष्ट हो जायेंगे, अर्थात् जैन धर्म का अंत हो जायगा। जब कल्कि का अत्याचार असह्य हो जायगा तब दक्षिण से आकर इंद्र कल्कि को दंड देंगे।” पुण्यमित्र को दंड देने की सामर्थ्य इंद्र के सिवा किसी में नहीं थी। पुण्यमित्र को यत्न (वैताल) सिद्ध होने से जैनों ने अजेय लिखा है। पाटलिपुत्र के जैन-वर्णित कल्कि पुण्यमित्र ही हैं। दक्षिण से आनेवाले इंद्र जैन-सम्राट् खारवेल हैं, जो भारी हाथों पर सवार होने के कारण महामेघवाहन और महेंद्र भी कहलाते थे। जैनों पर अत्याचार होने से उन्होंने पाटलिपुत्र पर आक्रमण कर पुण्यमित्र को दंड दिया। (वहसति मितं पादे वंदापयति।)

क्रतु संवत् के कर्त्ता पुण्यमित्र शुंग तथा उनके पुत्र अग्निमित्र शुंग को मालव और विक्रमादित्य, तथा इन दोनों पिता-पुत्रों का समय हम ईसा से ७० वर्ष पहले मानते हैं। भारत के इतिहास में आज तक पुण्यमित्र का समय १७० वर्ष ई० पू० माना जा रहा है। इस प्रचलित मत से हमारे सिद्धांत में १०० वर्ष का अंतर है। पुण्यमित्र के समय-निरूपण का मुख्य आधार इंडो-ग्रीक मुद्राओं पर है। इंडो-ग्रीक मुद्राएँ भारत के इतिहास के लिये बहुमूल्य हैं। अभी तक काबुल और पंजाब में २८ से अधिक इंडो-ग्रीक मुद्राएँ

(१) हस्तुदित्वा स शक्रेण मम निर्वाणतो गते ।

वर्षमासद्वितये भाद्रशुक्लाष्टमी दिने ॥

ज्येष्ठे रविवारे च चपेटा ग्रहतो रुपा ।

पडशीनिसमायुक्तः कल्कीराड् नरकं गमी ॥

(जिह्मुंदरीय दीपालिकल्प)

मिली हैं जिनसे २८ से अधिक ग्रीक (यवन) राजाओं के नाम मालूम होते हैं, जो काबुल और पंजाब पर राज्य करते थे। इन्हीं सिकों से और पुराणों से भी हम अपने सिद्धांत का प्रतिपादन और प्रचलित सिद्धांत में १०० वर्ष की भूल सिद्ध करेंगे। पुण्यमित्र के समय में पाटलिपुत्र पर यवनों का आक्रमण हुआ है। मौर्य-साम्राज्य पर आक्रमण करनेवाले दो इंडो-ग्रीक नरेश हैं—डेमेट्रियस और मेनांडर। ये दोनों एक ही समय में नहीं थे। दोनों में एक शताब्दी का अंतर है। निर्वल मौर्यों के समय में डेमेट्रियस ने पंजाब पर आक्रमण किया किंतु घरेलू भगड़े से वह शीघ्र लौट गया। डेमेट्रियस के अनंतर मौर्य-सम्राट् और बौद्धों के संहार से क्रुद्ध होकर मेनांडर ने पुण्यमित्र पर आक्रमण किया। इससे मेनांडर और पुण्यमित्र का समय एक ही है।

इंडो-ग्रीक नरेशों में मेनांडर सबसे बड़ा और प्रतापी था। मेनांडर ने यूक्रेटाइडस के राज्य पर बने पंजाब के छोटे छोटे यवन राज्यों को जीतकर, तथा काबुल के पारथी राज्य का अंत कर, पाटलिपुत्र पर आक्रमण किया। 'महाराजस जयघरस धार्मिकस' मेनांडर, बौद्ध होने के कारण, बौद्ध-साहित्य में भी प्रसिद्ध है। बौद्ध गुरु नागार्जुन से मेनांडर का बौद्ध-धर्म-संबंधी प्रश्न—बौद्ध धर्म की प्रसिद्ध पुस्तक—'मल्लिंद पन्हो' है। धार्मिक मेनांडर ने शाकल राजधानी को बड़े बड़े विशाल बौद्ध मठों तथा संघारामों से अलंकृत किया। इसी सद्धर्मी (बौद्ध) मेनांडर ने, बौद्ध मौर्य-सम्राट् तथा बौद्ध भिक्षुओं के वध से क्रुद्ध होकर, माध्यमिका^१ (चित्तौड़) और साकेत^२ (अयोध्या) को जीतकर, पुण्यमित्र को पाटलिपुत्र में घेर

(१) अरुणाद् यवनः माध्यमिकम् ।

(२) अरुणाद् यवनः साकेतम् । (महाभाष्य पतंजलि)

लिया, जिससे देशवासी बड़े व्याकुल^१ हो गए। मेनांडर को मगध से पराजित होकर लौटना पड़ा और शुंग-काल में ही पंजाब में यवनों का बल सदा के लिये दृढ़ गया। जो छोटे छोटे यवन राज्य वचे इन पर कुछ समय पश्चात् शकों ने (कादफिसस) अधिकार कर लिया। पुष्यमित्र के समय कलियुग का अंत हो गया और भारत में यवन राज्य भी कलि^२ के अंत में ही है। मेनांडर के साथ ही कलि और यवनों की भी समाप्ति है।

पुराणों में चंद्रगुप्त मौर्य से बृहद्रथ तक दस मौर्य-सम्राटों के नाम हैं। इन दस सम्राटों का समय १३७ वर्ष पुराणों में लिखा है। बौद्ध पुराणों में लिखा है कि राजगृह का राजा विंबसार श्रेणिक और उसका पुत्र अजातशत्रु कुणिक गौतम बुद्ध के समकालीन थे। बुद्ध का निर्वाण-काल बहुमत से ईसा से ४८७ वर्ष पहले माना जा रहा है। अजातशत्रु से अंतिम मौर्य बृहद्रथ तक ४१६ वर्ष होते हैं। इस हिसाब से भी बृहद्रथ मौर्य और पुष्यमित्र का समय ईसा से ७० वर्ष पहले सिद्ध हो जाता है।

(१) ततः साकेतमाक्रम्य पंचालान् मथुरांस्तथा ।

यवना दुष्टविक्रान्ताः प्राप्स्यन्ति कुसुमध्वजम् ॥

ततः पुष्पपुरे प्राप्ते कर्दमे पथि ते हिते ।

आकुला विषयाः सर्वे भविष्यन्ति न संशयः ॥

(बृहत्संहिता)

(२) शूद्राः कलियुगस्यान्ते भविष्यन्ति न संशयः ।

यवना न्यापयिष्यन्ति न शरण्यं च पार्थिवः ॥

मध्यदेशे न ह्यास्यन्ति यवना युद्धदुर्मदाः ।

तेषां अन्योन्यसंभावा भविष्यन्ति न संशयः ॥

(वायुपुराण)

- अजातशत्रु ३७ वर्ष ... अजातशत्रुर्भविता सप्तत्रिंशत्समा नृपः ।
 वंशक २४ वर्ष ... चतुर्विंशत्समा राजा दंशकस्तु भविष्यति ।
 (मत्स्यपुराण, अ० २७२)
- उदायी ३३ वर्ष ... उदायी भविता तस्मात् त्रयस्त्रिंशत्समा नृपः ।
 स वै पुरवरं रम्यं पृथिव्यां कुसुमाद्वयम् ।
- नन्दिवर्धन ४२ वर्ष ... द्वाचत्वारिंशत्समा भान्यो राजा वै नन्दिवर्धनः ।
 महानन्दिन् ४३ वर्ष ... चत्वारिंशत्त्रयं चैव महानन्दी भविष्यति ।
 (वायुपुराण, अ० ३७)
- नवनन्द १०० वर्ष ... महानन्दिस्तथापि शूद्रायां कालसंवृतः ।
 उत्पत्स्यते महापद्मः सर्वचक्रांतकृन्नृपः ।
 अष्टाशोति तु वर्षाणि पृथिवीं पालयिष्यति ।
 सर्वचक्रं समुद्धृत्य भाविनोर्थस्य वै बलात् ।
 तत्पश्चात् तत्सुता ह्यष्टौ समा द्वादश ते नृपाः ।
 महापद्मस्य पर्याये भविष्यन्ति नृपाः क्रमात् ।
 उद्धरिष्यति तान् सर्वान् कौटिल्यो वै द्विजर्षभः ।
 भुक्त्वा महीं वर्षशतं नरेन्द्रः स भविष्यति ।
 (श्रीमद्भागवत)

दश मौर्य १३७ वर्ष ... मौर्या होते दश नृपाः सप्तत्रिंशच्छतोत्तरम् ।
 ४१६ वर्ष ...

इस तालिका से सिद्ध है कि पुराणों के अनुसार अजातशत्रु से बृहद्रथ मौर्य तक ४१६ वर्ष होते हैं और अजातशत्रु के राज्य-काल के ४६० में ४१६ वर्ष घटाने से अंतिम मौर्य बृहद्रथ का अंत ६४ ई० पू० होता है । ६४ ई० पू० में मौर्य-सम्राट् को मारकर तथा ७ वर्षों में लगातार युद्धों के अनंतर विजयी होकर पुष्य-मित्र ने ५७ ई० पू० में अश्वमेध यज्ञ कर अपने पुत्र को सम्राट् बनाया ।

क्रतु संवत् बहुत शीघ्र बदलकर मालव नाम से प्रसिद्ध होने लगा और सहस्र वर्ष तक इसी नाम से चला, फिर धीरे धीरे विक्रम संवत् हुआ जो आज तक लिखा जा रहा है। संवत् का नाम इसलिये बदला कि अग्निमित्र गुंग मालव थे और विक्रमादित्य भी थे। मौर्य-साम्राज्य की सेना में अवंति के मालव सैनिकों की संख्या बहुत अधिक थी। पुष्यमित्र और अग्निमित्र, जो सेनापति के पद पर पहुँच गए थे, विदिशा के रहनेवाले थे। विदिशा-निवासी होने के कारण वे “विदिश” थे। उस समय भारत की राजधानी थी पाटलिपुत्र नगरी। और दक्षिण-पश्चिम भारत की प्रधान पुरी थी उज्जयिनी। सम्राट् हो जाने पर अग्निमित्र यद्यपि पाटलिपुत्र और उज्जयिनी में भी निवास करते थे; किंतु अधिकतर वे विदिशा में ही, अपने रमणीक महल में, रहते थे। विदिशा की राजसभा में नवरत्न थे जिनमें कालिदास मुख्य थे। कविकुलगुरु कालिदास का प्रेम विदिशा और उज्जयिनी से तो था ही, मालवेद्र^१ (अग्निमित्र) पर भी वैसा ही प्रेम और आदर था। विद्वानों को यह बात बहुत खटकती है कि महाकवि ने अपना जीवन-वृत्तांत नहीं बतलाया तथा अपने आश्रयदाता सम्राट् को भी परदे में रख छोड़ा है।

(१) मालविकाग्निमित्र में कविवर अग्निमित्र को आशीर्वाद देते हैं—

एवं मे प्रसादसुमुप्री भव देवि नित्य-

मेतावदेव हृदये प्रतिपालनीयम् ।

आशास्यमभ्यधिगमात् प्रभृति प्रजानाम्

संपद्यते न सखु गोक्षरि नाग्निमित्रे ॥

मत्तोषुना कृतिरियं सति मालवेन्द्रे

श्रीचिन्मार्कनृपराजवरे समालीत् ।

यद् राजधान्युज्जयिनी महापुरी

सदा महाकालमहेशयोगिनी ॥

(ज्योतिर्विदाभरण)

इसी से रघुवंश महाकाव्य में गुप्त शब्द के बार बार आने से कुछ विद्वान् अनुमान करते हैं कि “कालिदास ने दिलीप के यज्ञ के बहाने सम्राट् समुद्रगुप्त के यज्ञ का वर्णन किया है और वे स्वयं सम्राट् चंद्रगुप्त द्वितीय विक्रमादित्य की राजसभा की शोभा बढ़ाते थे” ।

महाकवि पर यह दोषारोपण ठोक नहीं है । अपना जीवन-वृत्तांत और वंश-परिचय न देते हुए भी कविकुलगुरु अपने प्रिय सम्राट् का नाम प्रकाशित करना भूल नहीं गए । यद्यपि रघुवंश में उन्होंने सम्राट् के पिता (द्विअश्वमेधयाजिन् पुण्यमित्रः) के अश्वमेध यज्ञ का वर्णन बहाने से किया है, तथापि सम्राट् के असली नाम और विरुद पर भी दो नाटकों की रचना की है । इन दो नाटकों में सम्राट् के नाम से “मालविकाग्निमित्र” और विरुद पर “विक्रमोर्वशी” लिखा है । नायिका का नाम मालविका इसलिये है कि नायक भी मालव थे और नायिका मालविका की लीला-भूमि थी अवंति—मालव देश की प्रधान नगरी विदिशा । विक्रमोर्वशी में पुरुरवा और उर्वशी की कथा है । पुराणों में पुरुरवा का नाम या विरुद विक्रम कहीं नहीं मिलता । विक्रम शब्द केवल अग्निमित्र को नव-प्राप्त विक्रमादित्य विरुद के साथ प्रसिद्ध करना था । रघुवंश बनाकर कवि ने उस अश्वमेध यज्ञ का वर्णन किया है जो सहस्राधिक वर्ष से भारत में असंभव हो रहा था । प्रथम अश्वमेध और समुद्रगुप्त से पहले तक ४०० वर्ष में अनेक अश्वमेध हो गए थे । शुंग-काल में लिखे जाने से रघुवंश तथा मालविकाग्निमित्र आदि कालिदास की पुस्तकों में यवनों का विशद वर्णन है । कुछ

(१) यवनी धनुर्हस्ता प्रविश्य । (विक्रमोर्वशी)

यवनीमुखपद्मानां सेहे मधुमदं न स ।

वातातपमिवाब्जानामकालजलदोदयः ॥

(रघुवंश)

विद्वानों का मत है कि “कालिदास गुंग-काल में नहीं हो सकते । गुंग-काल में कालिदास की शैली की संस्कृत का प्रचार ही नहीं था” इत्यादि । किंतु कालिदास की शैली की संस्कृत महाकवि से सैकड़ों वर्ष पहले से लिखी जा रही है । महाकवि भास^१ और अश्वघोष^२ तो ईसा से १०० वर्ष पहले माने जाते हैं । इन महा-कवियों की संस्कृत-शैली और कालिदास^३ की शैली एक ही है ।

यद्यपि जैन साहित्य में विक्रमादित्य की कथा विशद रूप से है तथा संवत्कर्ता विक्रम^४ का नाम साफ लिखा है, तथापि ब्राह्मणों के खिलाफ होने से गर्दभिल्ल के पुत्र मौर्य विक्रमादित्य की बात

यज्ञाश्व पकटु लेनेवाले यवन घुटसवारों से सिंधु नदी के दक्षिण युद्ध हुआ । योसौ राजयज्ञदीपितेन मया राजपुत्रशतपरिवृतम् वसुमित्रं गोसार-मादिश्य वत्सराय निवर्तनीयो निरगलस्तुरंगमो विसर्जितः । स सिन्धोर्दक्षिणे रोधसि चरत्तश्वानीकेन यवनेन प्रार्थितः । तत उभयोः सेनयोर्महानासीत् समर्धः । (मालविकाग्निमित्र)

(१) भास कवि का शरद्-वर्णन सुभाषितावलि से—

तीक्ष्णं रविस्तपति नीच इवाचिराद्यः

शृङ्गं रसस्त्यजति मित्रमिवाकृतज्ञः ।

तोयं प्रसीदति मुनेरिव धर्मचिन्ता

कामी दरिद्र इव शोपमुपैति पंकः ॥

(२) ध्रियं पराध्यां विदधद्विजानृजिषु तमो निरस्यद्वभिभूतभानुभृत् ।

नुदक्षिदाघं जितचारुचन्द्रमाः स वन्द्यतेर्हृद्विह यस्य नोपमा ॥

(अश्वघोषकृत बुद्धचरित)

(३) शरीरसादादसमग्रभूषणा मुखेन साऽलक्ष्यत लोभ्रपान्दुना ।

तनुप्रकाशेन विचेयतारका प्रभातकल्पया शशिनेव शर्वरी ॥

(कालिदासकृत रघुवंश)

(४) इति श्रीविक्रमादित्यः शास्यवन्तीं नराधिपः ।

अनृणां पृथिवीं कुपेन् प्रवर्तयति वत्सरम् ॥

(प्रभावकचरित, नागरीप्रचारिणी पत्रिका, मुनि कल्याणविजय)

भ्रमात्मक है। गुप्त सम्राट् चंद्रगुप्त भी संवत्कर्त्ता विक्रमादित्य नहीं हो सकते। परम भट्टारक, परम वैष्णव, परम माहेश्वर गुप्त सम्राट् परम अर्हत् भी थे अर्थात् वे बौद्धों का भी प्रादर करते थे। किसी धर्म पर गुप्तों का अत्याचार नहीं था। ब्राह्मण-साहित्य के अनुसार विक्रमादित्य ने कलिंग देश (खारवेल) को जीतकर विजय-श्री प्राप्त की। उन्होंने सहज में ही कांबोज, यवन, हूण आदि नीच, बर्बर तथा त्यक्ताचार पारसीकादिकों को जीतकर पृथ्वी का भार उतारा। तब भगवान् विष्णु ने महोपति विक्रमादित्य से कहा कि तुम हमारे अंश से उत्पन्न हुए हो, अर्थात् चौबीसवाँ अवतार हो। बृहत्कथा-मंजरी की विक्रमादित्य-विषयक यह कथा बौद्ध और जैन धर्मों का नाश करनेवाले, यवन, शक, कांबोजादिकों को पराजित करनेवाले, कलिंगविजेता, सहस्राधिक वर्ष से भारत में लुप्तप्राय वैदिक धर्म का उद्धार कर अश्वमेध यज्ञ करनेवाले, विष्णु के चौबीसवे अवतार, द्विअश्वमेधयाजी काश्यप द्विज, मालव, संवत्सर के प्रवर्तक शुंग-वंश पर ही पूर्ण रीति से घटित होती है।

(१) ततो विजित्य समरे कलिंगनृपतिं विभुः ।

राजा श्री विक्रमादित्यः स्त्रीं प्राप विजयश्रियम् ॥

अथ श्री विक्रमादित्यो हेलया निर्जिताखिलः ।

स्लेच्छान् काम्बोजयवनान् नीचान् हूणान् सयवैरान् ।

हुपारान् पारसीकाश्च त्यक्ताचारान् विशृङ्खलान् ।

हत्वा अमंगमात्रेण भुवो भारमवारयत् ॥

तं प्राह भगवान् विष्णुस्त्वं ममांशो महीपते ।

जातोसि विक्रमादित्य पुरा स्लेच्छशशांकतः ॥

(बृहत्कथामंजरी)

(२२) हिंदी का एक उपेक्षित उज्ज्वल पक्ष

[लेखक—श्री सूर्यकरण पारिख एम० ए०, पिलानी]

पिछले कुछ वर्षों से हमें इस ओर धुन सी लग गई है और दिन प्रति दिन यह धारणा दृढ़ हो रही है कि हिंदी की पूर्णोन्नति के लिये राजस्थानी साहित्य का उद्धार होना नितांत आवश्यक है। लेखक स्वयं राजस्थानवासी है, अतएव लोग यह विचार सहज ही में कर सकते हैं कि इस धारणा के आधार में, “तातस्य कूपोऽयमिति ब्रुवाणा क्षारं जलं कापुरुषा पिबन्ति ” वाली पक्षपात-वृत्ति हो। परंतु ऐसी बात नहीं है। वास्तव में बात यह है कि राजस्थान में अब भी उत्कृष्ट कोटि का साहित्य इतने प्रचुर परिमाण में भरा पड़ा है कि यदि उसका आंशिक प्रकाशन भी हो जाय तो हिंदी-साहित्य-भांडार के कई रिक्त स्थल भरे-पूरे किए जा सकते हैं। परंतु, इस बात का पूरा खेद है कि हिंदी के विद्वानों ने राजस्थान के साहित्य को अब तक उपेक्षा की दृष्टि से देखा है।

कुछ विद्वानों की यह भी धारणा है कि राजस्थानी एक प्रांतीय भाषा है और हिंदी से बहुत कुछ स्वतंत्र अस्तित्व रखती है। अतएव उसके साहित्य की वृद्धि होने से हिंदी की उन्नति न होकर, हिंदी की एक प्रतिस्पर्द्धिनी भाषा की प्रतिष्ठा होगी, जिससे हिंदी की वर्धमान गति में अवरोध होने की आशंका की जाती है। यह आशंका निर्मूल है। पहले तो साहित्यिक दृष्टि से राजस्थानी का हिंदी से स्वतंत्र भाषा मानना ही भारी भूल है। ऐसा विचार करने पर तो अवधी, ब्रजभाषा, विहारी आदि हिंदी की अंगभूत भाषाएँ और उनके साहित्य भी स्वतंत्र भाषा और साहित्य समझे जा सकते हैं। तब तो सूर, तुलसी, जायसी, विद्यापति आदि महा-

कवियों का हिंदी से कोई वास्ता न रहेगा और इन कवियों को निकाल देने पर हिंदी में रह ही क्या जायगा । इसी प्रकार यदि राजस्थानी को हिंदी से पृथक् समझा जायगा तो चंद और मीरा की हिंदी कवियों की श्रेणी में गणना करना भी भूल ही होगी । परंतु ऐसी बात नहीं है । वास्तव में न तो सूर, तुलसी और जायसी ही हिंदी से पृथक् किए जा सकते हैं और न चंद और मीरा ही । हिंदी को खड़ी बोली के संकुचित क्षेत्र में सीमाबद्ध करने का प्रयास करना हिंदी के प्रति अन्याय करना होगा । भारतवर्ष जैसे विस्तृत देश की राष्ट्रभाषा होने का दावा रखनेवाली भाषा का कलेवर सुविस्तृत और व्यापक होना चाहिए और वास्तव में है भी ऐसा ही ।

ब्रजभाषा, राजस्थानी, अवधी और पूर्वी हिंदी का राष्ट्रभाषा हिंदी के साथ अंगगति संबंध है और जिस प्रकार अवयव और अंगों को शरीर (अंगी) से पृथक् समझना मिथ्या कल्पना है उसी प्रकार इन भाषाओं को भी हिंदी से अलग समझना भारी भूल है । अंगरेजी साहित्य की ओर ही देखिए । अंगरेज जाति ने अपने अर्वाचीन साहित्य में इतनी उन्नति की है कि यदि शेक्सपियर और मिल्टन के बाद के समय के साहित्य को ही वे अपना जातीय साहित्य मानने लगे और संकुचित भावों से प्रेरित होकर उनके पहले के ऐंग्लो-सैक्सन भाषा के कवियों और लेखकों को अपने साहित्य से पृथक् कर दें, तो उनको विशेष च्छति नहीं होती । परंतु, क्या उन्होंने ऐसा किया है ? क्या चॉसर, मालो, गाँवर इत्यादि पूर्ववर्ती कवियों को उन्होंने अंगरेजी का कवि नहीं माना है ? यही नहीं, अपेक्षाकृत अर्वाचीन काल के स्कॉटिश कवि बर्न्स (Burns) को अंगरेजी साहित्य में उतना ही समादरणीय स्थान मिला है जितना कि वर्ड्सवर्थ और शेली को, यद्यपि बर्न्स की भाषा का रूप प्रांतीय ही है । सच बात तो यह है कि किसी भी समृद्ध भाषा में व्यापकता और सहिष्णुता

का गुण होना परमावश्यक है। विवेकशील हिंदो-हितैषियों के समक्ष हमारा यह कथन अन्यथा नहीं समझा जायगा, ऐसी आशा की जाती है।

इस बात को हिंदी के सभी ज्ञाता एवं विद्वान् जानते हैं कि राजस्थानी भाषा और हिंदी का चोली-दामन का साथ रहा है। वास्तव में देखा जाय तो हिंदी का अधिकांश प्राचीन साहित्य अपने राजस्थानी रूप में ही प्रकट हुआ है। हिंदी-साहित्य के इतिहास-निर्माण में और हिंदी भाषा के विकास में राजस्थानी का बड़ा महत्त्वपूर्ण हाथ रहा है। मीराबाई स्त्री-कवियों में हिंदी की सर्वश्रेष्ठ कवयित्री हैं और वही राजस्थानी काव्य की आत्मा भी है। चंद बरदार हिंदी के आदि-कवि समझे जाते हैं और वही राजस्थानी के श्रेष्ठ कवि भी हैं। नरपति नाल्ह का “वीसलदेव रासो” प्राचीन हिंदी का गूंगार है और राजस्थानी भी उस पर गर्व करती है। कबीर को हिंदी का प्राचीन कवि समझा जाता है, परंतु कहना न होगा कि उनकी कविता पर राजस्थानी भाषा की पूरी छाप लगी है और राजस्थानी जनता ने भी कबीर को अपने लोक-मम्मन्य कवि की तरह अपनाया है। सारांश, राजस्थानी और हिंदी में इतनी घनिष्टता और एकता है कि दोनों को पृथक् करने की चेष्टा और कुछ नहीं तो विवेकशून्य अवश्य प्रतीत होती है। प्राचीनता के नाते से राजस्थानी हिंदी को बड़ी बहिन हुई। हिंदी को बाल्यकाल में पालन-पोषण करने का श्रेय राजस्थानी का अवश्य देना पड़ेगा और यह भी कह बिना रहा नहीं जाता कि इतना स्नेहपूर्ण दायित्व और अधिकार होने पर भी यदि हिंदी का अपनी बड़ी बहिन के प्रति उपेक्षापूर्ण व्यवहार रहा, तो इसका अग्रिप्राय यह होगा कि बाल-चापस्वयं हिंदी बड़े-बूढ़ों का सम्मान करना भूल गई है।

अस्तु, हमने पक्षपात और स्वार्थ की दृष्टि से नहीं, बल्कि सोच-समझकर हिंदी के हित की प्रेरणा से साहित्य-सेवियों का ध्यान हिंदी के इस उपेक्षित पक्ष की ओर आकर्षित किया है।

उपर्युक्त कथन के संबंध में संक्षेप में यह भी बता देना युक्ति-संगत होगा कि किस प्रकार और किन किन अंगों में राजस्थानी साहित्य की खोज करने से हिंदी की समृद्धि हो सकती है और इस प्रकार की खोज से हिंदी को विशेष लाभ होने की संभावना है भी या नहीं।

राजस्थान की इतिहास-प्रसिद्ध भूमि भारतवर्ष की प्राचीन सभ्यता और महत्त्वपूर्ण आदर्शों की केंद्र रही है; यह तो सभा जानते हैं। इसी आधार पर यह अनुमान करना भी अयुक्तिसंगत न होगा कि भारत के इतिहास में अग्रणी रहनेवाली भूमि का साहित्य भी महत्त्व-पूर्ण और सर्वांग-संपूर्ण रहा होगा। परंतु राजस्थानी का साहित्य-भांडार उत्तमोत्तम रत्नों से परिपूर्ण होते हुए भी उनकी झलक सूर्य के प्रकाश में बाह्य जगत् को अब तक नहीं मिली है। इस प्रसंग में यह बात भूलना न होगा कि काशी की नागरी-प्रचारिणी सभा और बंगाल की एशियाटिक सोसायटी जैसी कुछ संस्थाओं तथा कर्नल जेम्स टॉड, डाक्टर टैसीटरी, महामहोपाध्याय राय बहादुर गौरी-शंकर हीराचंद ओझा, पं० रामकरण आसोपा, मुंशी देवीप्रसाद, श्री विश्वेश्वरनाथ रेड्डी जैसे महापुरुषों का हमको उपकार मानना चाहिए कि जिन्होंने इस अप्रकाशित रत्न-भांडार के कुछ देक्षीयमान कत्तों को स्वयं देखा है और समय समय पर साहित्य-जगत् को गंभीर सूचना दी है कि इस भाषा में साहित्य के सभी अंगों पर बहुमूल्य भांडार भरा पड़ा है। परंतु जब तक मन की सच्ची लगन से उत्साहित होकर परिश्रमशील साहित्य-सेवी इस ओर अन्वेषण और प्रकाशन के कार्य में कटिबद्ध नहीं होते तब तक इस निधि का होना न होना बराबर है।

राजस्थानी साहित्य की खोज अब तक कई प्रमुख विद्वान कर चुके हैं। उनमें से कुछ के नाम तथा इतर अन्वेषण-सूत्रों का संचित विवरण देना यहाँ पर अप्रयुक्त न होगा।

(१) डाक्टर एल० पी० टैसीटरी—एशियाटिक सोसायटी, बंगाल की ओर से इन्होंने पश्चिमी राजस्थान में कई वर्षों तक साहित्यिक खोज की थी। परिणामतः जिन जिन ग्रंथों का इनको पता लगा उनकी संचित विवरण-सूची इन्होंने सोसायटी की "Bibliotheca Indica" शीर्षक रिपोर्टों में छपवा दी। अपने अन्वेषण के उत्तर काल में डा० टैसीटरी ने वीकानेर दरबार लायब्रेरी को अपना केंद्र बनाकर उस पुस्तकालय के कई ग्रंथ-रत्नों को एशियाटिक सोसायटी द्वारा प्रकाशित भी करवाया था। इनके विवरणों से हजारों उत्तमोत्तम ऐतिहासिक गद्य, पद्य, गीत और आख्यायिका, संगीत और ज्योतिष-विज्ञान के राजस्थानी और संस्कृत में लिखित ग्रंथों का पता लगता है। उत्साही साहित्यज्ञों को इन मार्ग-प्रदर्शक रिपोर्टों से अपने साहित्योद्धार कार्य में बहुत कुछ सुगमता हो गई है।

(२) महामहोपाध्याय पं० हरप्रसाद शास्त्री ने भी इसी प्रकार की खोज करके एशियाटिक सोसायटी की ओर से एक रिपोर्ट लिखी है जिससे भावी अन्वेषक लाभ उठा सकते हैं।

(३) गुजरात के कुछ पुरातत्त्ववेत्ता साहित्यान्वेषकों ने भी इधर कुछ खोज की है। इनमें श्री चोमनलाल डायाभाई दलाल वी० ए० का नाम उल्लेखनीय है, जो बड़ौदा की प्रसिद्ध गायकवाड़ ओरियंटल सीरीज के संपादक रहे हैं और जिन्होंने जेसलमेर के प्रसिद्ध राजकीय प्राचीन हस्तलिखित पुस्तकागार की विवरणात्मक सूची तैयार की है। इनका परिश्रम भी भावी अन्वेषकों को अत्यंत उपयोगी सिद्ध हो सकता है।

(४) इसके अतिरिक्त राजस्थान की प्रमुख रियासतों—यथा बीकानेर, जोधपुर, जेसलमेर—के अनेक जैन-पुस्तक-भांडारों में प्राचीन हस्तलिखित पुस्तकें सुरक्षित हैं, जिनमें से हजारों बहुमूल्य पुस्तकें अब तक अप्रकाशित हैं ।

उपर्युक्त सूत्रों की सहायता से अपने सौभाग्यवश हम भी उस अनिर्वचनीय रत्नागार की एक हलकी सी झलक देख चुके हैं । परंतु इस विशाल रत्नाकर में पैठकर बहुमूल्य मणियों की खोज करने का श्रेय अब तक हमें नहीं मिला है । हम तो अभी किनारे पर बैठे हुए प्रतिफलित आभा मात्र को चमत्कार को ही देखकर मुग्ध हो रहे हैं । इस सागर की गंभीरता में पैठने का कार्य उन साहित्य-महारथियों का होगा जिनका अदम्य उत्साह और जिनकी प्रखर योग्यता इस महान् कार्य को लिये उपयुक्त है । परंतु तो भी अपने बालसुलभ कौतुक के भावों को प्रकाशित किए बिना हम नहीं रह सके, अतएव यह निवेदन करना उचित समझा ।

वर्तमान समय में हिंदी-साहित्य को इस बृहत् रत्न-भांडार से जो लाभ होना संभव है, उसके संबंध में दो शब्द कह देना उचित होगा ।

(१) हमारी समझ में हिंदी के इतिहास-विभाग में, राजपूत-इतिहास के संबंध में, बहुत सी बहुमूल्य बातें राजस्थानी साहित्य की खोज से मालूम हो सकती हैं । इस मार्ग पर श्री ओभाजी तथा श्री रेऊजी को छोड़कर अभी बहुत कम गण्यमान्य विद्वान् दृष्टि-गोचर होते हैं । पक्षपात अथवा वैमनस्यमूलक बहुत सी संदिग्ध एवं कपोलकल्पित बातें राजपूत कुलों के संबंध में प्रचलित हो गई हैं, जिनका परिमार्जन सच्चे इतिहास की नवीन खोज से हो सकता है । यह इतिहास की सामग्री कई भिन्न रूपों में उपलब्ध होती है । राजस्थानी में “ख्यात” शब्द से इतिहास का अभिप्राय होता है । यथा—(१) “भूँता नैणसी री राजस्थान री ख्यात”, (२) “राठौड़ों

री ख्यात सिधायच दयालदास कृत"। इनमें से प्रथम पुस्तक नागरी-प्रचारिणी सभा, काशी द्वारा प्रकाशित हो रही है। गद्यमय ख्याती के अतिरिक्त पद्यमय ऐतिहासिक सामग्री भी बहुतायत से प्राप्त होती है। यद्यपि इसमें कवि-कल्पना की पुट मिली होती है परंतु तो भी अतिशयोक्ति को अलग करने पर जो अंश बाकी बच रहता है उसमें बहुत कुछ ऐतिहासिक तथ्य रहता है। इस प्रकार का एक काव्य-ग्रंथ "राउ जैतसी रउ छंद" है, जिसमें उस ऐतिहासिक घृत्तांत का विवरण है जब बीकानेर के राव जैतसिंह ने, पश्चिमी राजस्थान को विजय करने को निकले हुए, मुगल शाहजादे कामरॉन को बीकानेर के गढ़ घेरने के समय बड़ी भारी मुसलमानी फौज सहित हराकर भगा दिया था। इस घृत्तांत का सच्चा विवरण बहुत कम मुसलमानी तवारीखों में मिलता है। इस प्रकार के पद्य-प्रबंधों के अतिरिक्त हजारों वीरों की वीरता के गीतों से बड़े बड़े पोथे भरे पड़े हैं। इनसे भी इतिहास-तत्त्वों का अन्वेषण हो सकता है।

(२) हिंदी-साहित्य में कहानी-कला आधुनिक समय में खूब उन्नति कर रही है। उत्तमोत्तम कहानियाँ लिखी जा रही हैं और लोकरुचि भी उपन्यासों को छोड़कर इस ओर बढ़ती दिखाई देती है। परंतु एक समय था (और अब भी वह समय पूर्णतः चला नहीं गया है) जब राजस्थान में वीरता, नीति और धर्म-संबंधी कहानियाँ कहने-सुनने का बड़ा प्रचार था। राजा-महाराजा, ठाकुर-सरदार और प्रतिष्ठित महाजनों के पास चारण, भाट, बंदाजन इसी कार्य के लिये रहते थे कि वे अपने अद्वितीय ढंग से कहानी कहे अथवा लिखें। बहुत सी कहानियाँ तो बहुश्रुत ऐतिहासिक घटनाओं किंवा सामाजिक घृत्तांतों पर आश्रित होती थीं। राजस्थानी कहानी का भी एक निराली कला है जो हिंदी की आजकल की गल्प-लेखन-शैली से सर्वथा भिन्न है। हमारा इन कहानियों का अध्य-

यत्न और परिशीलन हमें यह लिखने को बाध्य करता है कि हिंदी की कहानी में वह लोच, वह आकर्षकता, वह सजीवता, वह चमत्कारपूर्ण हृदयग्राही वर्णन-शैली और प्रसादपूर्ण वह जनमोहक शक्ति अब तक पूर्ण रीति से दृष्टिगोचर नहीं होती जो राजस्थानी कहानियों में प्रकट हुई है। इन कहानियों की गद्य-शैली का ढंग किसी भी गौरवशालिनी भाषा का अलंकरण होने के सर्वथा योग्य है। ऐसी असंख्य कहानियों से अप्रकाशित राजस्थानी साहित्य भरा पड़ा है। साहित्य-रसज्ञों की इस ओर भी दृष्टि जाना नितांत आवश्यक है। इस प्रकार की कहानियों में से ७ प्रसिद्ध कहानियों का हिंदी रूपांतर शीघ्र ही प्रकाशित करने का प्रयत्न हम कर रहे हैं।

(३) काव्य-ग्रंथ तो राजस्थानी में इतने हैं जिनकी कोई गणना नहीं हो सकती। ये प्रायः डिंगल (साहित्यिक राजस्थानी अथवा चारणों की परंपराबद्ध काव्य-भाषा) में लिखे मिलते हैं। बहुत से काव्यों का विषय तो राजस्थान के वीर राजाओं का जीवन-वृत्तांत लिखना होता है, कुछ में इतर वीर अथवा धार्मिक महापुरुषों के गुणगान किए गए हैं, कुछ में धर्म और नीति-संबंधी दोहे हैं। खोज करने पर इनमें से बहुत से ऐसे उत्तम ग्रंथ भी निकल सकते हैं जिनकी कविता में उत्तम काव्य के लक्षण विद्यमान हैं और जो राजस्थानी और हिंदी की स्थायी काव्य-संपत्ति बन सकते हैं। इन्हीं में से तीन काव्य-रत्नों का संपादन करके प्रकाशित करने का, अपने मित्रों सहित इस लेखक ने, प्रयास किया है। (१) वेलि, कृष्ण रुक्मिणी री, महाराज पृथ्वीराज राठौड़ कृत, (२) ढोला-मारु रा दूहा—१६ वीं शताब्दि के लगभग लिखित राजस्थान का एक लोकप्रिय गीत-काव्य। (३) “राठ जैवसी रठ छंद”। इनमें से प्रथम तो हिंदुस्तानी एकेडेमी, प्रयाग से प्रकाशित हो चुका है।

दूसरा नागरी-प्रचारिणी सभा, काशी द्वारा लगभग प्रकाशित होने को है। तीसरा भी क्रमशः प्रकाशित होगा।

इसके अतिरिक्त बहुत से वैज्ञानिक विषयों पर लिखे हुए पद्यमय डिंगल अधवा संस्कृत ग्रंथ भी इतस्ततः उपलब्ध होते हैं, जिनमें ज्योतिष, गणित, मृगया, पशुपालन, अश्वविद्या, शस्त्रविद्या, संगीत आदि विषयों का वैज्ञानिक रीति से विवेचन किया हुआ मिलता है, जिससे अनुमान होता है कि राजस्थान के राजा और रईस कितने विद्याव्यसनी और सद्बृत्त महापुरुष होते थे। उदाहरण के लिये जयपुर के महाराजा सवाई जयसिंह, जोधपुर के महाराजा जसवंत सिंह, मेवाड़ के राणा राजसिंह इसी प्रकार के साहित्यशील और प्रख्यात वीर नरेश हुए हैं।

अब इस लेख को यहाँ समाप्त करते हुए हम हिंदी-प्रेमी सज्जनों से प्रार्थना करेंगे कि वे संकुचित विचारों को त्यागकर उदारता सहित हिंदी की इस चिर उपेक्षित बहुमूल्य निधि को अपनावें और मातृभाषा के कोप को नए नए अमूल्य रत्नों से अलंकृत करें।

(२३) हिंदी में प्रेमगाथा साहित्य और मलिक मुहम्मद जायसी

[लेखक—श्री गणेशप्रसाद द्विवेदी एम० ए०]

जायसी से प्रायः सौ सवा सौ बरस पहले हिंदू और मुसलमान जनता सांप्रदायिक विद्वेष को बहुत कुछ किनारे कर एक दूसरे की संस्कृति, उपासना, विचार आदि को प्रेमगाथा काल्य का प्रादुर्भाव सहानुभूति-पूर्वक समझने और परस्पर उनके आदान-प्रदान की ओर रुचि करने लगी थी। यद्यपि तत्कालीन मुसलमान शासकों का भाव हिंदू प्रजा के प्रति विशेष सहानुभूतिपूर्ण न था तथापि हिंदू और मुसलमान प्रजा में एक प्रकार का भ्रातृभाव स्थापित हो चला था, और यह उत्तरोत्तर दृढ़ से दृढतर होता चला जा रहा था। मुसलमान प्रजा यह समझने लगी थी कि हिंदुस्तान में यदि हमें रहना ही है तो हिंदुओं के विश्वास, संस्कृति, साहित्य आदि के प्रति उदासीन होकर रहना असंभव है। शायद यही कारण था कि तत्कालीन कुछ मुसलमान विचारक, फकीर और कवि हिंदुओं के साहित्य और संस्कृति के अध्ययन की ओर तो झुके ही, कुछ ने हिंदुओं की तत्कालीन काव्यभाषा में साहित्य-निर्माण का भी श्रीगणेश किया। इन लोगों ने यह ठीक ठीक समझ लिया था कि दोनों संप्रदायों में एक दूसरे के संस्कृति और साहित्य को लोकप्रिय बनाने से बढ़कर आपस में घनिष्टता और सौहार्द स्थापित करने का दूसरा उपाय नहीं हो सकता। इसी विचार से प्रेरित होकर नुसरो, कवीर, जायसी आदि कुछ दूरदर्शी कवियों ने इस दिशा की ओर पैर बढ़ाया और इसमें उन्हें अच्छी मफनगी भी मिली। सबसे पहले नुसरो ही इस कार्य में अग्रसर हुआ।

उसकी कविता का एक बड़ा भाग लुप्त हो गया है तो भी जो प्राप्त है उससे हिंदुओं के धर्मग्रंथ, संस्कृति तथा साहित्य आदि के प्रति उसकी पूरी श्रद्धा और सहानुभूति स्पष्ट है। कवीर का मार्ग सबसे निराला था। इन्होंने दोनों की बुराइयों का प्रतिवाद करते हुए उन्हें प्रेम के साधारण सूत्र में बाँधने की चेष्टा की। इनके प्रतिवाद प्रायः इतने तीव्र—परंतु अच्छे—हुआ करते थे कि दोनों ही संप्रदायों के कट्टर और धर्मांध लोग इनके घोर विरोधी हो गए। पर इतना होते हुए भी दोनों ही संप्रदायों की अधिकांश जनता पर इनकी शिष्टाओं का बड़ा प्रभाव पड़ा, और दोनों ही जातियों की अधिकांश जनता—जो धार्मिक कट्टरपन की वहक से बरी थी—कवीर की अनुयायिनी बन गई।

इसके बाद कुतुबन और जायसी आदि का समय आता है। कवीर की उक्तियों से जो बात न हुई वह इनकी प्रेमगाथाओं से हुई। इव लोगो ने अपनी प्रेमगाथाओं द्वारा यह प्रेमगाथाओं का लक्ष्य सिद्ध कर दिखाया कि मनुष्य मात्र के हृदय में—चाहे वह हिंदू हो या मुसलमान, या कोई हो—प्रेमभावना का वही बीज समान रूप से अंकुरित होता है। इन लोगों ने आख्या-नक-काव्य द्वारा यह दिखलाया कि किसी के रूप-गुण से आकृष्ट होकर उससे मिलने की इच्छा करना, इस कार्य की सिद्धि के लिये नाना प्रकार के असह्य कष्ट भेलना, अंत में उसकी प्राप्ति के सुख और फिर उसके वियोग के दुःख तथा प्रेम की पीर—क्या हिंदू, क्या मुसलमान—सबके हृदय में समान रूप से उठती हैं। इन लोगों ने मुसलमान होकर हिंदू घरानों में प्रचलित प्राचीन प्रेम-कहानियों को उन्हीं की भाषा में कहा, पर अपने ढंग से, और इस प्रकार यह सिद्ध कर दिया कि जहाँ प्रेम है वहाँ जाति, संप्रदाय या मत-मतांतर का भेद कोई अर्थ नहीं रखता। इस प्रकार की

हिंदी में प्रेमगाथा साहित्य और मलिक मुहम्मद जायसी ४७५

प्रेमगाथा लिखनेवालों में सबसे पहले कवि, जिनकी रचना प्राप्य है, शेख कुतुबन हैं। ये चिश्तीवंश के शेख बुरहान के शिष्य थे और इनकी रचित 'मृगावती' (निर्माण-काल ६०६ हिजरी, अर्थात् संवत् १५५६ वि०) इस प्रकार का पहला आख्यानक काव्य है। इसमें अवधी बोली में दोहा-चौपाइयों में चंद्रनगर के राजा गणपति-देव के राजकुमार और कंचननगर के राजा रूपकुमार की राज-कन्या मृगावती की प्रेम-कहानी वर्णित है।

हम ऊपर कह चुके हैं कि इन लोगों ने हिंदुओं की कहानियाँ अपने ढंग से कहीं। भारतीय साहित्य में प्रबंध-काव्यों की जो सर्गवद्ध प्रथा प्राचीन काल से चली आ रही है उससे इन्होंने काम नहीं लिया। इन्होंने फारस की मसनवियों को आदर्श बनाया। इनमें कथा, विचार के अनुसार, सर्गों या अध्यायों में विभक्त नहीं होती। एक सिरे से इनका क्रम अखंड रूप से बराबर चला जाता है, केवल कहीं कहीं घटनाओं या प्रसंगों का उल्लेख शीर्षकों के रूप में दे दिया जाता है; जैसे—'सात समुद्र खंड', 'राजा गढ़ छोँका खंड' या 'राजा बादशाह युद्ध खंड' इत्यादि। मसनवियों की रचना के संबंध में कुछ विशेष साहित्यिक परंपराओं के पालन का प्रसंग नहीं होता। इनमें केवल इतना ही आवश्यक होता है कि गारी रचना केवल एक ही छंद में हो, पर कथावस्तु के संबंध में एक परंपरा का पालन अवश्य करना पड़ता है। आरंभ में परमेश्वर, नबी और तत्कालीन बादशाह की स्तुति मसनवियों में अनिवार्य सम्भो जाती है। इस परंपरा का पालन जायसी और कुतुबन आदि सभी प्रेम-गाथा-कारों ने नियम से किया है। छंद भी उन लोगों ने आधा-पाँच दोहा-चौपाई ही (सात सात या कहीं कहीं नौ नौ चौपाइयों के बाद एक एक दोहा) रखा है। चौपाइयों की संख्या देखकर

नागमती यह दुनिया धंधा । बाँचा सोइ न वहि चित बंधा ॥
 राघव दूत सोइ सैतानू । माया अलाउदों सुलतानू ॥
 प्रेमकथा एहि भाँति विचारहु । बूझि लेहु जौ बूझै पारहु ॥

इस प्रकार अंतिम चौपाई में कवि एक प्रकार से चुनौती दे देता है कि यदि उक्त रीति से कथा को समझना चाहो तो समझ लो ।

हिंदी और संस्कृत के अधिकांश प्राचीन कवियों की भाँति प्रेमगाथा साहित्य के प्रधान कवि जायसी की भी जन्म-मरण-तिथि, जन्मस्थान, माता-पिता आदि के संबंध में मलिक मुहम्मद जायसी प्रामाणिक रूप से कुछ ज्ञात नहीं है । इतना तो इनके उपनाम जायसी से ही प्रकट है कि ये अवध प्रांत के अंतर्गत 'जायस' नामक स्थान के रहनेवाले थे । प्रकृत मातृभूमि या जन्मस्थान चाहे जायस न रहा हो, पर इनके क्रिया-कलाप का केंद्र यही रहा होगा । पदमावत में आई हुई इस पंक्ति से भी यही धारणा पुष्ट होती है—“जायस नगर धरम अस्थानू, तहाँ आई कवि कीन्ह बखानू ।” इस पंक्ति से यह स्पष्ट है कि कहीं से आकर (तहाँ आई) ये जायस में बस गए थे । कहीं से आकर, इसका कुछ पता नहीं । इनकी उत्पत्ति के संबंध में यह किंवदंती बहुत दिन से चली आ रही है कि इनका जन्म गाजीपुर के जिले में एक बड़े दरिद्र परिवार में हुआ था । सात वर्ष की अवस्था में इन्हें चेचक की बीमारी हुई जिसमें इनके प्राण तो बच गए, पर इनकी एक आँख जाती रही । कहते हैं कि इस बीमारी से इनकी रक्षा करने के लिये इनकी माता ने मकनपुर के पीर मदारशाह की मनौती मानी थी, और इन्हीं की दुआ से इनकी जान बची । पर मनौती पूरी करने के पूर्व ही इनकी माता का स्वर्गवास हो गया । इनके पिता तो पहले ही मर चुके थे ।

इनके एकाच होने का प्रमाण पदमावत की इस पंक्ति से मिलता है—“एक नयन कवि महमद गुनी ।” एक दोहे में इस बात का भी उल्लेख मिलता है कि बोमारी में इनकी बाईं आँख तो फूटी थी ही बाँया कान भी बहरा हो गया था^१ । इन किंवदंतियों तथा अन्य ऐतिहासिक वृत्तांतों से इनके अत्यंत कुरूप होने का प्रमाण मिलता है । एक बार अवध का कोई राजा, जो इन्हें पहचानता न था, इनके कुरूप चेहरे को देखकर हँसा । इस पर इन्होंने उससे केवल इतना ही कहा—‘मोहिका हँसेसि कि कोहरदि’ अर्थात् तू मुझ पर हँसा कि उस कुम्हार (निर्माता, ईश्वर) पर ? कहते हैं कि इस पर राजा बड़ा लज्जित हुआ । बाद में इनका परिचय जानने पर उसने इनसे क्षमा माँगी । इनके जीवनकाल का कुछ अनुमान पदमावत के रचना-काल से भी लगता है जो इन्होंने उक्त ग्रंथ में दे दिया है—“सन नव सै सैतालीस अहा । कथा अरंभ बैन कवि कहा ।” इस ग्रंथ का आरंभ सन् ८४७ हिजरी, अथवा तदनुसार संवत् १५६७, में हुआ था । यह जेरशाह का राजत्व-काल था और ग्रंथारंभ में कवि ने इसकी प्रशंसा में भी बहुत से पद्य लिखे हैं । वस इसी से जायसी के आविर्भाव और कविता-काल का स्थूल अनुमान किया जा सकता है ।

जायसी के गुरु शैव मोहदी (मुहीउद्दीन) थे । अपनी गुरु-परंपरा का वर्णन जायसी की पदमावत और अखरावट दोनों में दिया हुआ है । यह परंपरा निजामुद्दीन औलिया से आरंभ होती है । इसका सारांश आगे दिया जाता है—

निजामुद्दीन औलिया (मृत्यु १२२५ ई०)

सिराजुद्दीन

शेख अलाउल हक

सैयद अशरफ जहाँगीर

शेख कुतुब आलम (पंडोई के, १४१५ई०)

शेख हाजी

शेख हशामुद्दीन (मानिकपुर के)

शेख मुबारक

शेख कमाल

सैयद राजी हामिद शाह

शेख दानियाल (मृत्यु १४८६ ई०)

सैयद मुहम्मद

शेख अलहदाद

शेख बुरहान (कालपी के, मृत्यु सन् १५६२ ई०)

शेख मोहिदी (मोहीबद्दीन)

मलिक मुहम्मद (जायसी)

उपर्युक्त परंपरा जायसी के अनुयायी मुसलमानों में अब तक प्रचलित है । पदमावत मे दी हुई वंशावली इससे कुछ भिन्न है । अखरावट में इन्होंने अपनी गुरु-परंपरा का इस प्रकार वर्णन किया है—

पा०—पाएँ गुरु मोहदी भीठा । मिला पंथ जो दरसन दीठा ॥

नाँ पियार सेख बुरहानू । नगर कालपी हुत गुरु थानू ॥

औ तिन्ह दरस गोसाईं पावा । अलहदाद गुरु पंथ लखावा ॥

अलहदाद गुरु सिद्ध नवेला । सैयद मुहमद को वै चेला ॥

सैयद मुहमद दीनहि साँचा । दानियाल सिख दीन्ह सुबाचा ॥

जुग जुग अमरसा हजरत खाजे । हजरत नबी रसूल नेवाजे ॥

दानियाल तँ परगट कीन्हा । हजरत खाज खिजिर पथ दीन्हा ॥

दोनों वंशावलियों का मिलान करने से मालूम होगा कि शेख दानियाल तक तो दोनों एक हैं; पर इसके आगे जायसी की दी हुई वंशावली में दानियाल के गुरु हामिदशाह और इनके ऊपर के गुरुओं का उल्लेख नहीं है। अस्तु, यह तो हुई जायसी की वास्तविक गुरु-परंपरा। परंतु इनके ग्रंथ के देखने से यह स्पष्ट हो जाता है कि इन्होंने अन्य संप्रदायवालों से भी बहुत कुछ संस्कृति और ज्ञान पाया था। इनकी रचनाओं में योग तथा वेदांत दर्शन के बहुत से सिद्धांतों का सूफी संप्रदाय के सिद्धांतों के साथ एक बड़ा रुचिर संमिश्रण देखने में आता है, जो शायद अन्य किसी भी कवि की रचना में दुष्प्राप्य है। परमात्मा की प्राप्ति के लिये भिन्न भिन्न आचार्यों ने जितने मार्ग दिखाए हैं उनमें से किसी की भी इन्होंने कधीर की भाँति तीव्र आलोचना नहीं की है। जहाँ जिसकी चर्चा की है वहाँ उसके प्रति श्रद्धा भी प्रकट की है। पर इसके साथ ही एक मन्चे मुसलमान की भाँति मुहम्मद साहब के बताए हुए मार्ग को सबसे सुगम और अतएव सर्वश्रेष्ठ माना है। नीचे लिखी हुई चौपाइयों से यह बात स्पष्ट हो जायगी—

विधिना के मारग हैं तेते । सरग नखत तन रोवाँ जेते ॥

तिन्ह महे पंथ कहीं भल गाई । जेहि दूतो जग छाज यड़ाई ॥

सो पड़ पंथ मुहम्मद केरा । है निरमल कैनास घमेरा ॥

जायसी की एक मुख्य विशेषता यही है कि एक सच्चे पहुँचे हुए फकीर या साधक की भाँति ये सदा दैन्य भाव से ही रहे; न तो इन्होंने कबीर आदि की भाँति अपना कोई नया पंथ ही चलाने का विचार किया, और न इन्होंने अपनी फकीरी के संबंध में किसी प्रकार की गर्वोक्ति ही की। कबीर का तो यहाँ तक दावा था कि जिस चादर (चोला या शरीर) को सुर-नर-मुनि सबने ओढ़कर उसमें धब्बा लगा दिया उसे मैंने ज्यों की त्यों धर दिया। जायसी की भगवद्भक्ति में अहंकार के लिये स्थान नहीं था। इन्हें हम सदा एक विनयावनत जिज्ञासु के रूप में ही देखते हैं। इनके एक मात्र आश्रयदाता अमेठी के तत्कालीन महाराजा माने जाते हैं। अमेठी-दरबार में इनका प्रवेश इस प्रकार हुआ—एक बार इनका कोई शिष्य अमेठी में जाकर इनका रचा हुआ नागमती का चारहमासा (पदमावत का एक प्रकरण) गा गाकर भीख माँग रहा था। लोगों ने उसे बहुत पसंद किया और उसे राजा साहब के पास ले जाकर उन्हें भी सुनवाया। राजा साहब को भी यह बहुत पसंद आया और खासकर उन्हें यह दोहा बहुत पसंद आया—

कँवल जो बिगसा मानसर, बिनु जल गयउ सुखाय ।

सूखि बेलि पुनि पलुहै, जौ पिउ सींचै आइ ॥

इस शिष्य से पूछने पर मालूम हुआ कि यह मलिक मुहम्मद नाम के संत कवि की रचना है। राजा साहब ने तुरंत बड़े आदर और आग्रह से उन्हें बुलाया। जायसी वही रहने लगे। वहीं पदमावत की रचना भी पूरी हुई। कहते हैं कि अमेठी के राजा के कोई संतति नहां थी और इन्हीं की दुआ से उनका वंश चला। तबसे इनकी प्रतिष्ठा उक्त दरबार में बहुत बढ़ गई। लोग इन्हें कोई असाधारण सिद्ध पुरुष समझकर दूर दूर से इनके दर्शनों को

हिंदी में प्रेमगाथा साहित्य और मलिक मुहम्मद जायसी ४८३

आने लगे। इनका देहावसान होने पर कोट के सामने ही इनकी कब्र बनवाई गई, जो अद्यावधि वर्तमान है।

‘पदमावत’ और ‘अखरावट’ नामक केवल दो ही ग्रंथ प्राप्त और प्रकाशित हैं। इनमें मुख्य पदमावत है जो अवधी में एक प्रबंध-काव्य है। ग्रंथ दोहा-चौपाइयों में है, और

जायसी के ग्रंथ

इसी के ढंग पर सौ वर्ष बाद गोस्वामी तुलसीदास ने अपने जगत्प्रसिद्ध ग्रंथ ‘रामचरितमानस’ की रचना की है।

जायसी की भाषा ठेठ अवधी है। अवधी में इतनी बड़ी उत्कृष्ट और व्यापक प्रबंध-रचना सबसे पहले इन्हीं की मिलती है। गोस्वामी

तुलसीदासजी ने ‘रामचरितमानस’ की रचना जायसी की कविता (भाषा, रस, अलंकार आदि) के समय इनकी पदमावत को बहुत सी बातों में आदर्श बनाया होगा। कम से कम

‘मानस’ का बाल्य रूप और विशेषतः इसकी भाषा तो ‘पदमावत’ से बहुत मिलती-जुलती है। अंतर केवल इतना ही है कि ‘मानस’ में छम अवधी का परिमार्जित, सुसंस्कृत और सर्वथा साहित्यिक रूप देखते हैं। पदमावत में अवधी अपने ठेठ रूप में है और प्रायः ग्रामीणता लिए हुए है। जायसी उतने काव्य-कला-कुशल तो थे नहीं, पर यह तो मानना पड़ेगा कि जिस भाषा का प्रयोग उन्होंने किया है उस पर उनका पूरा अधिकार है। तुलसी की भाषा जो इतनी सुसंस्कृत या साहित्यिक कही जाती है उसका कारण है उनका संस्कृत का गंभीर पांडित्य। ‘मानस’ की चौपाइयों का माधुर्य, उनका ओज, तथा उनकी साहित्यिकता बहुत कुछ उनमें प्रयुक्त संस्कृत की कोमल कांत पदावली पर निर्भर करती है। जायसी में यही कमी है, या यों कहिए कि यही उनकी खूबी है। अवधी का स्वाभाविक माधुर्य जायसी की ही भाषा में प्रस्फुटित हो पाया है। यह कहना कठिन है कि तुलसी ने अपने चुने हुए संस्कृत के तत्सम

शब्दों या वाक्यांशों के आभूषण-भार से अपनी कविता की शोभा को सचमुच और प्रदीप्त करके दिखाया है या उसकी नैसर्गिक शोभा को ढँक दिया है। यों तो जायसी ने अपने काव्य में प्रायः सभी रसों का समावेश किया है, पर उनकी स्वाभाविक प्रकृति विप्रलम्भ-शृंगार की ओर ही जान पड़ती है। संभोग-शृंगार, वीर और करुण में भी इन्हें अच्छी सफलता मिली है। यद्यपि इनका रस-वर्णन भारतीय कवि-परंपरागत प्रणाली के अनुसार ही हुआ है तथापि कुछ बातों से इसका ढंग सबसे निराला है। उर्दू कवियों के वियोग-वर्णन से प्रायः जो एक प्रकार की वीभत्सता पाई जाती है उसकी प्रचुरता पद्मावत में भी है, और शृंगार के संभोग-पक्ष में यह भी कहा जा सकता है कि वह बहुत परिष्कृत अथवा कोमल नहीं है। उसमें मिठास या प्रेम-निर्भरता की मात्रा इतनी अधिक हो गई है कि कुछ लोगों को उसमें ग्रामीणता या अश्लीलता की बू भी मिल सकती है। वीररस का वर्णन इनका सर्वत्र शृंगार की आड़ लिए हुए है और उसी के आधार पर स्थित जान पड़ता है। वीर के साथ ही उचित अवसरों पर रौद्र, भयानक और वीभत्स भी अपनी अपनी छटा दिखाते हैं। 'राजा बादशाह युद्ध खंड' में वीर और 'लक्ष्मी समुद्र खंड' में भयानक रस का बड़ा सुंदर समावेश हुआ है। परंतु एक बार फिर कहना पड़ेगा कि यह सभी ग्रंथ के स्थायी रस 'शृंगार' के आधार पर स्थित है। ग्रंथ के स्थायी रस पर विचार करते समय एक बात और स्मरण रखनी चाहिए। यह सारा ग्रंथ एक प्रकार से अन्योक्ति के रूप में है। कवि ने अंत में स्पष्ट कर दिया है कि इसमें वर्णित नायक-नायिका के प्रेम को साधारण लौकिक प्रेम न समझकर साधक का ईश्वरोन्मुख प्रेम समझना चाहिए। इस दृष्टि से ग्रंथ का स्थायी रस शांत मानना पड़ेगा। इसी प्रकार अलंकारों के संबंध में भी जायसी ने अधिकतर कवि-

कुलागत पद्धति का ही अनुसरण किया है। इनके अलंकारों में सादृश्यमूलक अलंकारों का ही एक प्रकार से साम्राज्य है। यद्यपि अलंकारों के प्रयोग में उन्होंने अधिकतर भारतीय काव्य-पद्धति को ही आदर्श माना है तथापि स्थान स्थान पर फारसी कवित्व की भी भक्तक स्पष्ट है—विशेषतः कर्तृ रस और विरह-वर्णन के अवसरों पर। अलंकारों का समावेश दो उद्देश्यों से होता है—प्रस्तुत विषय को स्पष्ट करने तथा भाव को प्रक्षीप्त करने के लिये। और भी उद्देश्य हो सकते हैं; पर मुख्य यही दो होते हैं। साथ ही इसके भावुक कवि अलंकारों के प्रयोग के समय इसका बड़ा ध्यान रखता है कि कहीं उसके द्वारा प्रयुक्त अलंकार से रस के परिपाक में बाधा न पड़े। प्रायः लोग वर्णन को स्पष्ट करने के लिये ऐसी उपमा या उत्प्रेक्षा आदि रख देते हैं जिससे वर्णन तो एक प्रकार से स्पष्ट हो जाता है, पर साथ ही रंग में भंग भी हो जाता है। जायसी भी स्थान स्थान पर इस दोष के भागी हुए हैं। विरह-वर्णन के समय शृंगार को वीभत्स के आधारभूत करना इनके लिये साधारण बात है। नव-शिर-वर्णन के समय इनकी उपमा और उत्प्रेक्षाएँ—विशेषतः हेतु-उत्प्रेक्षाएँ—भिन्न भिन्न वर्णनीय अंगों की विशेषताओं का तो बहुत स्पष्ट परिचय देती हैं, पर साथ ही उपहासरूप हो जाती हैं। शृंगार रस के लिये अलंकार भी वैसे ही होने चाहिये जिनमें सौंदर्य-भावना में व्याघात न पड़े। पर जायसी की सृजन तो कहीं कहीं उपहासारूप ही जान पड़ने लगती है। जो हो, पदमावत एक शुद्ध प्रबंध-काव्य है। इनमें कवि को ऐतिहासिक कल्पना के नाट्य ने आवार पर एक बहुत बड़ी इमारत गढ़ी करनी पड़ी है, किन्तु भी इमारत का सर्वोत्तम बनना असंभव है और फिर जायसी के नामने की ऐसी आदर्श भी नहीं से जिनमें वे कोई विशेष लाभ देता सकें। 'मधुनादती', 'सुधावती', 'मृगावती' तथा 'प्रेमा-

वती' आदि कुछ प्रेम-गाथाओं का उल्लेख पदमावत में मिलता है, और उससे यह स्पष्ट है कि जायसी के पहले कुछ कवि इस प्रकार के प्रेमगाथा-काव्यों की रचना कर चुके थे। पर इनसे यह निष्कर्ष निकालना कि इन्हों को आदर्श मानकर जायसी ने अपने ग्रंथ की रचना की होगी, भूल है। पहले तो उक्त गाथाओं में से 'मुग्धा-वती' और 'प्रेमावती' का अभी तक पता ही नहीं लगा। 'मधु-मालती' और 'मृगावती' की खंडित प्रतियाँ नागरी-प्रचारिणी सभा (काशी) को मिली हैं। इनका जो भाग देखने में आया है उनसे यह किसी प्रकार सिद्ध नहीं होता कि जायसी ने अपनी प्रबंध-कल्पना में इनको आदर्श बनाया होगा। सारांश यह कि इतने विस्तृत और व्यापक रूप से एक प्रबंध-काव्य की रचना में जायसी का प्रयास बहुत कुछ मौलिक था। अब यहाँ पर देखना यह है कि इनको इस काम में कहाँ तक सफलता मिली है। किसी भी प्रबंध-काव्य की सफलता की विवेचना के पहले यह देखना चाहिए कि कवि का दृष्टिकोण क्या रहा है। क्या अपनी कथा के परिणाम द्वारा कवि कोई विशेष आदर्श स्थापित करना चाहता है अथवा उसका उद्देश्य पाठकों के सामने कथा के रूप में कोई सुंदर वस्तु उपस्थित करना है। यह तो हम तुरंत कह सकते हैं कि इस रचना में किसी आदर्श-विशेष को सामने रखकर उसे स्थापित करने के उद्देश्य से पात्रों का स्वाभाविक विकास अथवा घटनाओं का नैसर्गिक प्रवाह किसी खास दिशा की ओर नहीं मोड़ा गया है, और फिर जायसी भारतीय काव्य-परंपरा के प्राचीन आदर्श—अंत भले का भला और बुरे का बुरा—के भी कायल नहीं थे। इसके प्रमाण में इतना ही कहना यथेष्ट होगा कि इस कथा का अंत बड़ा करुण और अत्यंत दुःखांत है। सब आपत्तियों के टलने के बाद नायक-नायिका आदि सभी मुख्य पात्र मृत्युमुख में पतित होते हैं और

सांग कसाद की जड़ राघव चेतन या चलाउदीन ही का कोई परिणाम दुःखद या सुखद दिखाना कवि ने आवश्यक नहीं समझा। और फिर कथा के इतने कठण अंत का कवि ने, उपसंहार में, एक विचित्र रूप से शांतिरस में परिणत कर दिया है। पर्यवसान के समय कवि इस चातुरी से दृष्टिकोण को दार्शनिक बना देता है जिससे यह स्पष्ट भासित होने लगता है कि उसके मत से सनुष्य-जीवन का वास्तविक अंत दुःखमय नहीं, बल्कि सामांरिक माया-मोह से उदासीन और पूर्ण रूप से शांत होना चाहिए। इस धारणा का कारण यही है कि जहाँ कवि ने कथा के बीच बीच में नागमनी और पञ्चायी को प्रिय-वियोग में अत्यंत चित्र और विचारपूर्ण दिखनाया है वहाँ प्रिय के निधन के अवसर पर और भी शोकपूर्ण कठण मंदन अपेक्षित था। पर ऐसा नहीं हुआ। हम देखते हैं कि स्तनसेन के मरने पर दोनों महिलाएँ घोर विनाश में रत न हो, इहलोक में उदासीन होकर, शांतिमय आनंद के साथ, मृत पति के साथ सनी हो जाती हैं। यहाँ हान वीर्यति का प्राप्त अन्य पुरुषों की वियों का भी दिखनाया गया है। सब कुछ शेष हो जाने पर अनाउदान जब यही बड़ी उम्मीदें बाँधता हुआ गढ़ में घुमा तो उसके सामने एक ऐसा दृश्य आया जिसकी उसे स्वप्न में भी आना न थी। वह दृश्य उस लोक का नहीं था। उसके हृदय पर भी इस लहर का गहरा प्रभाव पड़े बिना न रह सका। नवियों की चिन्ताओं में एक कुटो भग्न अपने उठाई और दुनिया का उसी भग्न की भाँति झूठा समझा—

“द्वार उठाई लीन्ह एक मूठी। दीन्ह उठाई पिरियों झूठी।”

कहते हैं, तब चेतन प्राणियों की तो बात ही निराली है। कहने का तात्पर्य यह है कि हम कबीर को एक वास्तविक व्यक्ति समझते हैं; उनके जीवन से परिचित होना चाहते हैं। न तो हम उनको इतना स्वर्गीय अथवा ज्योतिर्धन समझते हैं कि उनको देखने से हम और भी अंधविश्वासी बनें, और न इतना काल्पनिक ही कि उनसे हमारा अथवा हमारे देश का कुछ संबंध ही न रहे। हम अपनी अल्प बुद्धि के अनुसार भक्तों की भावना तथा पंडितों की कल्पना के बीच एक ऐसा सेतु बनाना अथवा उसका पता लगाना चाहते हैं जिसके आधार पर हम कबीर के वास्तविक जीवन को पार कर सकें। हम कबीर के जीवन के उन वृत्तों पर प्रकाश डालना अपना धर्म समझते हैं, जिनके कारण कबीर, कबीर बने।

कबीर के जीवन पर विचार करने के लिये जो सामग्री उपलब्ध है वह इतनी अपर्याप्त और संदिग्ध है कि उस पर बिना मीन-मेघ के

विश्वास नहीं किया जा सकता। हम 'नव-
ग्रामाणिक अथ

रत्नकारां' के इस मत से—“हमको यह

समझ पड़ता है कि उन लोगों के विचारों में कोई सार नहीं, जो समझते हैं कि लिपिवद्ध न होने के कारण कबीरदास की वास्तविक शिष्टाएँ हमको उपलब्ध नहीं हैं। हमको समझ पड़ता है कि जब तक इन महात्मा का एक भी ग्रंथ विद्यमान है, तब तक इनकी वास्तविक शिष्टाएँ संसार से हट नहीं सकतीं।”—सहमत नहीं हो सकते। हमारी दृष्टि में कबीर तथा कबीर-पंथ विरोधी शब्द हैं। कबीर ने जिन बातों का विरोध किया वे ही बातें कबीर-पंथ के स्तंभ हैं। कबीर की गोष्ठियों और बीजक के प्रतिपाद्य-विषय, भक्त-रचित होने पर भी, एक नहीं हैं। राम, नाम, सत्य-नाम, सत्यकबीर आदि शब्दों की एकता तभी स्वीकृत हो सकती है

जब संसार से भिन्नता का नाम हो मिट जाय। यदि राम और नाम में कुछ भी अंतर न होता तो राम^१ का बहिष्कार और नाम का स्वागत न किया जाता। हमारी समझ में तो कबीर 'दास' और कबीर 'साहब' में भी असाध्य अंतर है। एक देशी है तो दूसरा विदेशी, एक अपना है तो दूसरा पराया, एक में प्रपत्ति का भाव निहित है तो दूसरे में शासन की संरक्षा। सत्तेप में, कहने का आशय यह है कि कबीर को अध्ययन तथा उनके जीवन के परिचय के लिये यह परम आवश्यक है कि उनके वचनों का समुचित चयन, सावधानी के साथ, किया जाय। यह असाध्य अथवा असंभव होने पर भी करणीय है। जिस ढंग से, कबीर की ओट में, मनमानी बातों का प्रतिपादन हिंदी-साहित्य में हो रहा है, उसका प्रधान कारण हमारी उक्त उपेक्षा है। जो लोग प्रतिवर्ष 'कबीर' सुनते हैं, बात बात में कबीर के नाम पर 'कविता' करते हैं, 'कहें कबीर' के आगे कुछ भी जोड़ लेते हैं, वे इस बात को न जाने किस न्याय से संगत समझ सकते हैं कि कबीर को अध्ययन के लिये सब कुछ प्रमाण है। स्वयं कबीरदास तथा अन्य संतों ने इस प्रकार के कवियों को कितना कोसा है इसका निदर्शन हमने "कह कबीर कब लौं जियै जूठा पत्तल चाट" नामक लेख^२ में किया है। यहाँ पर केवल इतना ही कहना पर्याप्त समझते हैं कि "थोर धनावै कबीर-

(१) राधास्वामी संव की ओर से जो 'धानियाँ', विशेषतः कबीर की, प्रकाशित है उनमें 'राम' का बहिष्कार किया गया है। राम एवं नाम के संबंध में यह स्मरण रखना चाहिए कि राम नामी हो जाते हैं और नाम विना नामी के व्यर्थ शब्द मात्र रह जाता है। नाम की उपासना का रहस्य सगुण का परिचायक है, निर्गुण का कदापि नहीं। राम एवं नाम के विभेद का महत्त्व न समझने के कारण पूरा भ्रम चल पड़ा है। कबीर के राम के विवेचन में इस पर विचार किया जायगा। इस लेख से इसका अधिक संबंध नहीं।

(२) सरस्वती पत्रिका, सन् १९३२ जून, पृष्ठ ६८०।

दास ढेर वनावै कविता (कवि)” अक्षरशः सत्य है। जो लोग आँख-कान खोलकर संसार में चलते हैं उनको इस विषय में कभी संदेह नहीं हो सकता। इस समय न तो इसका अवसर है और न अवकाश ही कि कबीर के मूल वचनों का प्रक्षिप्त रचनाओं से उद्धार किया जाय। यहाँ पर तो हम इतना ही कहकर संतोष करते हैं कि प्रामाणिकता की दृष्टि से ‘कबीर-ग्रंथावली’ को ही श्रेष्ठ समझना संगत जान पड़ता है। ग्रंथ साहब के कबीर-संबंधी पद्यों तथा दादूपंथियों में प्रचलित कबीर के पद्यों का मेल उक्त ग्रंथावली के पद्यों से भली भाँति हो जाता है। भाषा में कुछ भेद अवश्य पड़ता है, किंतु वह सधुक्कड़ी भाषा में और भी गौण है। हमारे कहने का तात्पर्य यह नहीं है कि इस समय हम अन्य ग्रंथों की उपेक्षा करेंगे। जहाँ तक हो सकेगा कबीर के जीवन के संबंध में प्रचलित प्रवादों का परितः परिशीलन करेंगे; किंतु प्रमाण अधिकतर उक्त ग्रंथावली का ही मान्य होगा।

कबीरदास के जन्म-काल^१ के विषय में विद्वानों में मतभेद है। इस मतभेद का मुख्य कारण यह है कि लोग कबीर पर विचार करते समय इस बात को निश्चित मान लेते हैं कि जन्म-तिथि वे रामानंद के शिष्य और उनके अन्य चेलों के समकालीन थे। ‘की’ महोदय ने जो कबीर का जन्मकाल माना

(१) कबीरदास के समय के विषय में नाना विद्वानों के मतों का समालोचन आवश्यक नहीं प्रतीत होता। फर्कुहर, ग्रियर्सन, कारपेंटर की तथा अन्य पश्चिमीय पंडितों एवं भांडारकर प्रभृति भारतीय विद्वानों की सम्मतियों के समीक्षण में समय नष्ट करना संगत नहीं कहा जा सकता। पुष्ट प्रमाणों के अभाव में केरे अनुमान के आधार पर वाद-विवाद करने से अधिक हितकर कबीर के जीवन का सामान्य परिचय प्राप्त करना है। अन्य मतों का खंडन उतना ही किया गया है जितना प्रसंग-वश आ गया है। विशेष ध्यान उनके जीवन-वृत्त पर ही दिया गया है।

है उसी को पश्चिम के अधिकतर पंडित मान्य समझते हैं। परंतु पंडित रामप्रसाद त्रिपाठीजी^१ ने कबीर के समय के विषय में जो विवेचन किया है वह उक्त विद्वानों के प्रतिकूल पड़ता है। की^२ महोदय का एक मात्र प्रमाण यही है कि उक्त काल मान लेने से कबीर के विषय में जो प्रवाद प्रचलित हैं उनकी संगति बैठ जाती है। त्रिपाठीजी का कथन है कि कबीर का आविर्भाव कुछ और भी पहले संभव है। हिंदी के अधिकांश विद्वानों को कबीर का जन्मकाल वही मान्य है जो कबीर-पंथियों में धर्मदास-प्रतिपादित कहा जाता है। कबीर-पंथियों में कबीर के जन्म के विषय में यह पद्य प्रचलित है—“चौदह सौ पचपन साल गए, चंद्रवार एक ठाठ ठए। जेठ सुदी बरसायत को, पूरनमासी तिथि प्रगट भए ॥ घन गरजे दामिनि दमके बूँदें बरसैं भर लाग गए। लहर तालाब में कमल खिले तहँ कबीर भानु प्रगट भए ॥” इस पद्य के आधार पर पंडित अयोध्यासिंहजी ‘हरिऔध’,^३ मिश्रबंधु^४ तथा पं० रामनरेश त्रिपाठी^५ जी कबीर का जन्म-समय सं० १४५५ समझते हैं। किंतु कबीर-ग्रंथावली^६ में यह सिद्ध कर दिया गया है कि इस मत में कुछ दोष है। जिस समय कबीरदास का आविर्भाव हुआ उस समय सं० १४५५ था नहीं, प्रत्युत बीत चुका था। अस्तु, कबीर की जन्मतिथि “१४५६ में ज्येष्ठ शुक्ल पूर्णिमा चंद्रवार को हो पड़ती है।” हमको भी यही तिथि मान्य है। आगे चलकर इसकी पुष्टि होगी।

- (१) हिंदुस्तानी एकेडेमी की तिमाही पत्रिका, सन् १९३२ ई० ।
- (२) Kabir and his followers, F. E. Keay, P. 27
- (३) कबीर-वचनावली, पृष्ठ ५ ।
- (४) नवरत्न, पृष्ठ ५०४ ।
- (५) कविता-कौमुदी, पृष्ठ १३३ ।
- (६) कबीर-ग्रंथावली, पृष्ठ १८, १९ ।

जन्मकाल की अपेक्षा कवीर का जन्मस्थान एक प्रकार से निश्चित समझा जाता था। पर विद्वानों को इसमें भी कुछ संदेह उत्पन्न हो गया है। कुछ लोगों की धारणा

जन्मस्थान

है कि कवीर का जन्मस्थान काशी नहीं, संभवतः मगहर था। उनके पद्य में ग्रंथ साहब का यह पद्य है—
 “पहिले दर्सन मगहर पायो, फुनि कासी बसे आई।” उनके विचार में “फुनि कासी बसे आई” से स्पष्ट अवगत हो जाता है कि कवीर कहीं अन्यत्र से आकर काशी में बसे, वहाँ के वास्तविक निवासी नहीं थे। उनका यह भी कथन है कि यद्यपि प्रस्तुत पद्य में यह स्पष्ट नहीं कहा गया है कि उनका जन्मस्थान मगहर था, तथापि मगहर में जुलाहों की अधिकता और इस पद्य के ‘दर्सन पायो’ के आधार पर यह कहा जा सकता है कि कवीर का जन्मस्थान मगहर था। इस विषय की मीमांसा करते समय उक्त विद्वानों ने कुछ अधिक सावधानी से काम नहीं लिया, नहीं तो वे सहसा इस प्रकार न मान बैठते। कवीर कहते हैं—“तारं भरोसे मगहर बसियो। मेरे तन की तपनि बुझाई ॥ पहिले दर्सन मगहर पायो। फुनि कासी बसे आई ॥ जैसा मगहर तैसी कासी हम एकै करि जानी ॥”^१ प्रस्तुत अवतरण से यह अवगत हो जाता है कि कवीर इस समय मगहर में विराजमान हैं और वहीं पर उक्त पद रच रहे हैं। यदि यह ठीक है तो ‘फुनि कासी बसे आई’ के स्थान पर ‘फुनि कासी बसे जाई’ का प्रयोग ही स्वाभाविक है। - मेकालिफ साहब ने प्रकृत पद्य का अनुवाद इस प्रकार किया है—“I first saw you at kāsī and then came to reside at Magahar” अर्थात् ‘मैंने प्रथम आपका काशी में देखा और फिर मगहर में निवास के लिये आया’। हमारी समझ में मेकालिफ साहब ने जिस पाठ को

ग्रामाणिक समझा है वह यह है—“पहले दर्सेन कासी पायो पुनि मगहर बसे आई ।” अब इस पाठ में न तो ‘आई’ का झगड़ा है, न प्रचलित प्रवाद की उपेक्षा । इसका ठीक अर्थ यह है कि कबीर-दास को साक्षात्कार काशी में हुआ था ; और वे फिर मगहर में जाकर बस गए थे । कबीरदास को काशी छोड़ने का चोभ था, किंतु वे काशी और मगहर को मुक्ति की दृष्टि से समान समझते थे । एक बात और है । इस मत के लोग कबीर को जन्म से मुसलमान जुलाहा मानते हैं । जहाँ तक हमें इतिहास का पता है उस समय मगहर में मुसलमानों का निवास न था । इसके अतिरिक्त की ? साहब ने बनारस गजेटियर के आधार पर आजमगढ़ के बेलहरा को भी कबीर का जन्मस्थान कहा है, जिसको आप भी संगत नहीं समझते । पुष्ट प्रमाणों के अभाव में उक्त मत मान्य नहीं हो सकते । निदान, काशी ही कबीर का जन्मस्थान है । न जाने कितनी बार कबीर ने अपने को काशी का जुलाहा कहा है । यही मत परंपरागत भी है ।

कबीर के प्रकट होने के विषय में कबीर-पंथियों का जो कथन है उसका कुछ आभास हमको मिल चुका है—“लहर तलाव में

कमल खिले तहँ कबीर भानु प्रगट भए ।”

अनेक मत

इसका प्रतिपादन घट रामायण^२ के इन पद्यों

से—“खुद कबीर अविगति से आया । पुरइन पात वे भया अकाया ॥”

तथा “कलजुग नाम कबीर कहाए । पुरइन सेत पान पर आए ॥

कासी नगर कीन्ह का काया । नूरा नीमा के घर आया ॥ बालक

जानि चीन्ह नहि पाए । कई दिवस अस बीति सिराए ॥”—हो

जाता है । कबीर-पंथियों के कथनानुसार कबीरदास का आवि-

(१) Kabir and his followers, P. 28.

(२) तुलसी साहब, घट रामायण, पृष्ठ १३३ ।

भीव लहरतारा के तालाब में कमल के पत्ते पर हुआ । यह एक ऐसी बात है जिस पर विश्वास नहीं किया जा सकता । स्वयं कबीर की धारणा इस प्रकार के अवतारों के विरोध में थी । कबीर कहा करते थे “जे तूँ बाँभन बभनो जाया, तौ जान बाट है काहे न आया ।” इसका तात्पर्य यह नहीं था कि जो लोग बड़े कहे जाते हैं उनके आने का बाट भिन्न है । कबीर की दृष्टि में सबके आने का मार्ग एक ही था, और इसी आधार पर वे कहा करते थे कि वस्तुतः सब लोग एक ही हैं । पर कबीर के उपासकों को यह बात प्रिय न लगी । उन्होंने सोचा, आदिपुरुष को जीवन-मरण के कष्टों से मुक्त करने के लिये उनके जन्म को अलौकिक बना दो । उनको कमल से ब्रह्मा की उत्पत्ति याद थी । उसी का संकेत पाकर उन्होंने कबीरदास को जन्म के सामान्य कष्ट से मुक्त कर दिया । कुछ लोगों ने विचार किया कि कबीर वस्तुतः लहर-तालाब में ही पाए गए थे । इसको तो स्वयं कबीर-पंथी भी स्वीकार करते हैं । किंतु इसका जो कारण वे लोग बतलाते हैं वह अंध-विश्वास का फल है । कबीर के लहर-तालाब में मिलने का एकमात्र कारण यही हो सकता है कि वह बालक जारज था । कबीर के संस्कार पुनीत थे, अतः उनका जन्म किसी विधवा ब्राह्मणी से अवश्य था । जिन लोगों में श्रद्धा थी, उन लोगों ने इसको आशीर्वाद का परिणाम समझा और जो लोग हेतुवादी थे उन्होंने इसे अन्यथा समझकर जिज्ञासा का परितोष कर दिया । नाभादास जैसे भक्तों की दृष्टि में गुरु-प्रसाद से सब कुछ संभव था, अतः कबीर का जन्म ‘कर’ अथवा अंगूठे से हो गया और वे कर-वीर अथवा कबीर के नाम से प्रख्यात हुए । जो लोग किसी बात को सामान्य रूप से मान लेते हैं उनकी दृष्टि में कबीर नीच और नीमा के औरस पुत्र थे । ईश्वर ने उनको नीच के घर इसलिये भेजा कि उनकी छत्र-छाया में

नीच भी ऊँच बन जायँ । इस प्रकार कबीर के माता-पिता के विषय में अनेक मत हैं । इन मतों में किसी को सत्य सिद्ध करना आसान नहीं, भारी काम है । कुछ लोग तो इसको असंभव ही समझते हैं ।

कबीर के वचनों में 'माई' शब्द का प्रयोग प्रायः मिलता है । यह कहना अत्यंत कठिन है कि इस शब्द का अर्थ किस स्थल पर वस्तुतः क्या है । फिर भी कुछ स्थल ऐसे हैं जिनके विषय में यह कहा जा सकता है कि

माता

उनका तात्पर्य माया से नहीं, माता से है । इन्हीं स्थलों के आधार पर कबीर की माता के विषय में कुछ पता लगाने की चेष्टा इस समय बलवती हो रही है; अतः हम इन्हीं पर विचार करना उचित समझते हैं । कबीर का कथन है "जब लग भरी नली का बेह, तब लग दूटै राम सनेह ॥ ठाढ़ी रोवै कबीर की माइ, ए लरिका क्यूँ जीवै खुदाइ । कहै कबीर सुनहु री माई, पूरणद्वारा त्रिभुवन-राई ॥" एक दूसरे पद्य में कबीर अपनी माता से कहते हैं "को बोनै प्रेम लागो री, माई को बोनै । राम रसाँइण माते री, माई को बोनै ॥ टेक ॥ पाई पाई तू प्रतिहाई, पाई की तुरिया बेचि खाई री, माई को बोनै ॥" कबीर की माता एक स्थल पर भ्रंखती हैं "हमरे कुल कौने राम कछौ ? जब की माला लई निपूते तब ते सुख न भयो ।... घर के देव पितर को छोड़ी गुरु को सबद लियो ॥" कबीर का एक अत्यंत प्रचलित 'शब्द', जो उनके जीवन के संबंध में प्रायः उद्धृत किया गया है, यह है—"मुसि मुसि रोवै कबीर की माई । ए बारिक कैसे जीवहिं रघुराई ॥ तनना बुनना सब तज्यो है कबीर । हरि का नाम लिखि लियो सरीर ॥ जब लग तागा वाहउ बेहो । तब लग विसरै राम सनेही ॥ ओछी मति मेरी जाति जुलाहा । जहि का नाग-लछौ मैं लाहा ॥ कहत कबीर सुनहु मेरी

माई । हमरा इनका दाता एक रघुराई ॥” इनके अतिरिक्त अन्य स्थलों पर भी ‘माई’ शब्द का प्रयोग मिलता है, जिसका अर्थ माता हो सकता है; पर उससे नवीन तथ्यों का पता नहीं चलता । इसलिये उसको छोड़ देते हैं ।

उपर्युक्त अवतरणों में कतिपय शब्द बड़े ही महत्त्व के हैं ।

‘ए लरिका’ पर विचार हम आगे चलकर करेंगे । यहाँ पर हमको

केवल उन अंशों पर ध्यान देना है जिनका
यवनी-माता

कवीर की माता से संबंध है । कवीर की माता को कवीर की चिंता है । इसी चिंता का विश्लेषण हमारा मुख्य ध्येय है । कवीर की माता को केवल पेट की चिंता नहीं है । उसको तो इस बात की भी सनक सवार है कि कवीर राम-नाम न ले । यह काम उसके कुल की मर्यादा के प्रतिकूल है—“हमारे कुल कौने राम कह्यो ?” इतना ही नहीं, वह झुंझलाकर गाली तक दे बैठती है—“जब की माला लई निपूते तब ते सुख न भयो ।” जिस पुत्र की उसे चिंता है उसी को वह इस प्रकार अनिष्ट कह रही है । इसका कारण क्या है ? जब से कवीर ने राम की माला ली तभी से उसको सुख नहीं मिला । कवीर भी उसके इस काम से संतुष्ट नहीं हैं । वे कहते हैं “पाई? पाई तू पुतिहाई”, तुम्हको पुत्र उत्पन्न करने का फल मिल गया । एक तो यह कि तू संसार में इतना निरत रहती है, सुख की इतनी लिप्सा तुझमें है कि तू अब भी दुःख उठा रही है, ममता अब भी तुम्हको सदा रही है । दूसरे यह कि तूने भक्त उत्पन्न किया है, अतः तू धन्य है; तुम्हको इसका फल मिल गया । माता का पुत्रवती होना तभी सफल है जब उसका पुत्र भगवद्भक्त हो । विचारणीय प्रश्न

केवल यही है कि कबीर का राम-नाम कहना क्यों उनके अथवा उनकी माता के कुल की मर्यादा के प्रतिकूल है ? उनके कुल में किसी ने राम-नाम क्यों नहीं कहा ? इस प्रश्न का सहज समाधान यही हो सकता है कि कबीर अथवा उनकी माता यवन-जुलाहा-कुल की थी, जिसके कुल में इसलाम के खुदा या पैगंबर साहब का नाम मंगलप्रद था, काफिर राम का नहीं। तो क्या कबीर नीमा के औरस पुत्र थे ? प्रमाण तो इसी पक्ष में अधिक हैं।

यदि कबीर नीमा के औरस पुत्र थे तो नीरू या नूरअली को उनका जनक मान लेने में कुछ विशेष आपत्ति नहीं है। कतिपय

पिता

विद्वानों ने मुसलमानों के इस मत को उचित समझा है कि कबीर नीरू तथा नीमा के औरस

पुत्र थे। मुसलमान कबीर-पंथी इसी मत का प्रचार करते हैं। अनुसंधान के आधार पर लिखनेवाले मुसलमानों का मत औरों से भिन्न नहीं है। जिनको अन्वेषण करना है वे सहसा किसी बात को सिद्ध नहीं मान सकते; उनको पुष्ट प्रमाण की आवश्यकता पड़ती है, कोरे अनुमान की नहीं। हम स्पष्ट कह देना अनुचित नहीं समझते कि इस विषय का दृढ़ प्रमाण एक भी उपलब्ध नहीं है जो यह सिद्ध कर दे कि कबीर नीरू और नीमा के औरस पुत्र थे। हमारी यह धारणा है कि कबीर के अध्ययन से यही मत साधु सिद्ध होता है। 'ग्रंथावली' में कतिपय स्थल इस ढंग के भी हैं कि उनके आधार पर कबीर किसी गोस्वामी के पुत्र कहे जा सकते हैं और अहमदशाह^१ तथा की महोदय उसका प्रतिपादन भी कर सकते हैं। कबीर स्वयं कहते हैं^२ —“पिता हमारा बड़ गोसाईं। तिसु पिता पहि हौं क्यों करि जाई ? सतिगुरु मिला ता मारग दिखाया।

(१) कबीर एंड हिज फालोवर्स पृ० २८।

(२) कबीर-ग्रंथावली पृ० ३०६।

जगत पिता मेरे मन भाया ॥ हाँ पूत तेरा, तू बाप मेरा । एकै ठाहरि
 दुहा वसेरा ॥” इस बहू गोसाईं को उक्त महानुभाव गोस्वामी
 अष्टानंद का वाचक समझकर कबीर को उनकी संतान कह सकते
 हैं । नीमा गोस्वामीजी की चेली तथा कबीरदास की जननी सिद्ध
 हो सकती है और कबीर नूरअली के ‘तरायन’ पुत्र कहे जा सकते
 हैं । पर जब तक अन्य प्रमाण उपलब्ध नहीं होते तब तक कबीर को
 उक्त दंपती का औरस पुत्र मानना ही न्यायानुमोदित है ।

कबीर ने अपने कां बार बार जुलाहा कहा है । विचारदास जैसे
 विचक्षण भक्त इसका अन्यथा अर्थ करते रहें । कबीरदास ने स्पष्ट

जुलाहा

रूप से अपनी जाति का जुलाहा तथा कोरी
 कहा है । इसमें संदेह की जगह नहीं ।

कबीर ने ‘पूरव जनम’ का जो राग अलापा है वह अवश्य ही चिंत-
 नीय है । (आपका कथन है—“पूरव जनम हम बाँम्हन होते,
 बोछे करम तप हीना । रामदेव की सेवा चूका, पकरि जुलाहा कीना ”
 इसका तात्पर्य यह नहीं कहा जा सकता कि कबीरदास अपने प्रथम
 जीवन के संबंध में प्रकृत वाक्य कह रहे हैं । उनके कहने का
 आशय यह है कि ब्राह्मणों को अपने वंश का ध्यान और भी इस
 दृष्टि से रखना चाहिए कि उनको रामदेव की सेवा मात्र करनी है,
 यदि इस बार तनिक भा चूके तो फिर नीचे गिर पड़ेंगे ।) कबीर-
 दाम इस पद में भी अपने कां काशी का जुलाहा ही कहते हैं “तू
 बाँम्हन मैं कासी का जुलाहा ।” अवश्य ही कबीर मुसलमान
 ‘जुलाहा’ थे । कबीर वस्तुतः नाम था, उपनाम नहीं जैसा कि
 विल्सन^२ साहब समझना चाहते हैं । उस समय मुसलमान हिंदी

(१) श्रीर-प्रयावली पृ० १७३ ।

(२) रिटिजम मेक्स आफ़ डी हिंदूज पृ० ६६ (नोट) ।

में हिंदू उपनाम रखते थे । हिंदू फारसी या अरबी उपनाम हिंदी-कविता में कभी नहीं रख सकते थे । आज-कल भी इसका अभाव है । अस्तु, आपका कबीर को हिंदू सिद्ध करना निराधार है । इस विषय में माल्कम साहब का मत ही मान्य है । कबीर ने अपनी जाति को केवल जुलाहा ही नहीं कहा है, उसको कमीना भी कहा है^१ “जाति जुलाहा नाम कबीरा, अजहूँ पतीजौ नाहीं ।... ..आइ हमारै कहा करौगी, हम तो जाति कमीनों ॥” इस पद में कबीर ने अपनी जाति तथा नाम को इतना स्पष्ट कर दिया है कि उसके विषय में विवाद करना स्वयं कबीर का अविश्वास करना है । जो लोग ‘जुलाहा’ को सर्वत्र प्रतीक सिद्ध करना चाहते हैं अथवा ‘कबीर’ को उपनाम मानते हैं, या कबीर, कबीरा, दासकबीर, संत-कबीर आदि का प्रयोजन भिन्न समझते हैं, उनको एक बार इस विषय पर फिर विचार कर लेना चाहिए; और कबीर को समकालीन रैदास के इस वचन^२ का रहस्योद्घाटन करना चाहिए “जाके ईद बकरीद कुल गऊ के बध करहि, मानियहिं शेख शहीद पीरा । जाके वाप ऐसी करी पूत ऐसी धरी तिहु रे लोक परसिध कबीरा ।” रैदास ने स्पष्ट कह दिया है कि कबीर को कुल में शेख, शहीद, पीर की प्रतिष्ठा थी, ईद-बकरीद मनाई जाती थी, गो-भक्षण भी होता था । उनके पिता भी ऐसा करते थे । हम पहले देख चुके हैं कि कबीर के कुल में किसी ने राम नाम नहीं कहा था । निदान हमको यह मानना पड़ता है कि कबीर मुसलमान-संतान थे ।

कबीर ने अपने विषय में जो कुछ कहा है उसका संक्षिप्त परिचय मिल गया । अब हमको यह देखना है कि उनके अनुयायी

(१) कबीर-ग्रंथावली पृ० २७० ।

(२) विचारदास, बीजक, भूमिका पृ० ४०-४१ ।

(३) ग्रंथ साहब पृ० ६६६ ।

संतों का, इस विषय में क्या मत है। 'अमर-सुख-निधान' नामक ग्रंथ में कबीर को धर्मदास ने प्रायः 'जिंद' नाम से संबोधित किया

जिंद है। कबीर की बातों से चकित होकर आप विचार करते हैं—“राम नाम निज प्राण

अधारा। सो यह जिंद मेदि सब डारा ॥ कीजै कहा जिंद को भाई ? जाति स्लेच्छ कथै चतुराई ।” संपादक महोदय ने जिंद का अर्थ 'बंधागढ़ निवासी बनिये' माना है; जो सर्वथा अमान्य है। कबीर इस पद में जिंद और स्लेच्छ कहे गए हैं। एक दूसरे पद्य में धर्म-दास^२ ने कबीर से कहा है “तुम ले जावो जिंद जी, हम करिवै फरहार। लंघन न करिहैं पीर जी, मानौ वचन तुम्हार ॥” इस पद्य में कबीर जिंद तथा पीर माने गए हैं; अन्य स्थल पर कबीरदास^३ धर्मदास से कहते हैं “तुम तो भक्त हम जिंद फकीरा। सुधि करि देखो सत मत धोरा ।” इसमें कबीर ने अपने को 'जिंद फकीर' कहा है। इस प्रकार कबीर स्लेच्छ, फकीर, जिंद और पीर सिद्ध होते हैं। फकीर और पीर शब्द का प्रयोग साधु और गुरु के अर्थ में हिंदुओं के लिये भी मिलता है; अतः इनके आधार पर यह निश्चित रूप से नहीं कहा जा सकता कि कबीर मुसलमान थे और सूफी मत का प्रचार करते थे। किंतु, इन स्थलों पर इन शब्दों का प्रयोग इस ढंग से किया गया है जिससे यही ध्वनित होता है कि कबीर इस्लाम के अंतर्गत समझे जाते थे। हमारे इस कथन का प्रतिपादन स्लेच्छ तथा जिंद शब्द भली भाँति कर देते हैं। स्लेच्छ का प्रयोग मुसलमानों के लिये आज भी प्रसिद्ध है। रहा जिंद शब्द, उसके विषय में हमारी धारणा है कि यह 'जिंदीक' का रूपां-

(१) धर्मदासजी की शब्दावली जीवन-चरित्र पृ० ४ ।

(२) ” ” ” पृ० ५ ।

(३) ” ” ” पृ० ६ ।

तर है, जिसका अर्थ होता है स्वतंत्र विचारवाला । मुसलमानों में जो 'किताब' के पाबंद न थे, आजाद तवीयत के थे, वे जिंदीक कहे जाते थे । यदि कबीर मुसलमान न होते तो उनको काफिर की उपाधि मिलती, जिंद की नहीं । उक्त संवाद का परिणाम यह हुआ—“मेरे मन बसि गए साहब कबीर ॥ हिंदू के तुम गुरु कहाओ मुसलमान के पीर ।” स्पष्ट है कि कबीर धर्मदास की दृष्टि में पहले म्लेच्छ थे, फिर धीरे धीरे समर्थ साहब एवं सत्पुरुष बन गए—“कलिजुग प्रगट कबीर, काल को देखा जोरा । किए कासी अस्थान, आप भए बंदी छोरा ।”

कबीर को मुसलमान समझने की परंपरा किस प्रकार चलती आ रही है, इसका भी कुछ निदर्शन बांछनीय है । हमने यह देख

लिया कि अमर सुख निधान, जिसको लोग संतों का मत

कबीर का ग्रंथ समझते हैं, तथा धर्मदास, जो उनके समकालीन शिष्य थे, कबीर के विषय में किस सत्य का प्रतिपादन करते हैं । अब हमको यह विचार करना है कि अन्य संतों ने इस विषय में क्या कहा है । यह स्मरण रखने की बात है कि जब से भगवान् की भावना पतित-पावन के रूप में प्रचलित हुई तब से भक्तों ने पापों की सनद बटोरना आरंभ कर दिया । ऐसी परिस्थिति में यदि कबीर किसी विधवा की संतान होते तो इस प्रकार के भक्तों को नजीर के रूप में पेश अवश्य करते । स्वयं कबीर को कभी इस घात की चिंता नहीं हुई कि वे पिता किसको कहें । उनकी समझ में तो यह बात नहीं आती थी कि “वेश्या का पूत पिता काको कहै ।” कहने का तात्पर्य यह कि कबीर को संत-संप्रदाय भी मुसलमान या संत-गुरु के रूप में याद करता आ रहा है,

हिंदू या जागल के रूप में नहीं। चरनदास^१ का कथन है “दास कबीरा जाति जुलाहा, भए संत उपकारी।” तुलसी^२ साहब का कहना है “कासी नगर कांन्ह कर काया। नूरा नीमा के घर आया।” तुकाराम^३ तो कबीर को शुद्ध मुसलमान मानते हैं। यह तो रही पुराने संतों की बात। आजकल भी ऐसे संतों की कमी नहीं है जो कबीर को मुसलमान मानते हैं। शिवव्रत लाल^४ का कहना है “कबीर साहब नूरा नामा मुसलमान जुलाहे के घर में प्रगट हुए थे। नूरा की स्त्री का नाम नीमा था।...अब्वल तो वे मुसलमान थे; और मुसलमानों में भी निहायत रजील काम में से थे।” प्रस्तुत अवतरणों के आधार पर कबीर को मुसलमान मान लेने में किसी भी अभिन्न को आपत्ति न होगी। वस्तुतः कबीर तन से मुसलमान, मन से मुक्त और विचार से परमहंस थे* ।

कबीर के गुरु अथवा पीर कौन थे ? उन्होंने उनसे किस समय दीक्षा ली ? गुरु-शिष्य का परस्पर क्या संबंध रहा ? आदि ऐसे प्रश्न हैं जिनका समाधान सहसा नहीं किया जा सकता। मुसलमान कबीर-पंथियों का कथन है कि कबीर शेख तर्की के मुरीद थे। हिंदू कबीर-पंथी कहते हैं कि कबीर को गुरु करने की आवश्यकता नाममात्र को पड़ी। कबीर साहब तो स्वयं सर्वज्ञ थे, गुरु की प्रतिष्ठा स्थापित करने के लिये आपने किसी प्रकार रामानंद को गुरु बना लिया। अधिकतर विद्वानों की दृष्टि में स्वामी रामानंद जी ही कबीर के गुरु थे।

(१) चरनदासजी की बानी पृ० ८० ।

(२) घट रामायण पृ० १८६ ।

(३) मरहटा मिन्टिनिजम पृ० ३२६ ।

(४) सुरति गव्दयोग पृ० ३३, ३४ दिखावा ।

(५) ग्रंथ साहय पृ० ६३८ ।

स्वामीजी ने कबीर को मंत्र-दीक्षा दी थी या कबीर ने उनके 'राम नाम कह' को ही मंत्र-दीक्षा समझ लिया था ? इसका विवेचन करना अब तक आवश्यक नहीं समझा गया । इस बात पर भी अभी तक उचित ध्यान नहीं दिया गया है कि कबीर के राम यदि आरंभ में रामानंद के राम थे तो किस प्रकार अंत में एक विलक्षण राम बन गए । सारांश यह कि कबीर के गुरु का प्रश्न अनुसंधान की दृष्टि से अभी अछूता है । कुछ लोग कह सकते हैं कबीर रामानंद के शिष्य थे, कबीर ने स्वयं इसको स्पष्ट कर दिया है । 'कासी मे हम प्रगट भए हैं रामानंद चेताए । समरथ का परवाना लाए हंस उबारन आए" । उक्त महानुभावों से हमारा यही नम्र निवेदन है कि हम इसको कबीर की रचना मानने में असमर्थ हैं । हमारी दृष्टि में, इस पद्य में इस बात पर ध्यान नहीं दिया गया है कि इस पद्य का प्रसंग क्या है और इससे किस तथ्य का प्रतिपादन होता है । इसमें संदेह नहीं कि इस पद्य में इस्लाम और हिंदू मत की खिचड़ी पकी है पर उससे यह कबीर-रचित नहीं हो सकता । यह तो किसी भक्त शिष्य की करतूत है जो गोरख को घटाने के लिये की गई है । कबीर इस स्थल पर अपना परिचय तो दे रहे हैं, परंतु परिचय देने का जो ढंग है वह कबीर का नहीं है । ग्रंथावली में यह पद्य नहीं है । यह पद्य उस समय का है जब कबीर व्यक्ति-विशेष न रहकर कुछ और ही बन गए थे । 'प्रगट होने' का प्रयोग संत-समाज में उत्पन्न होने के अर्थ में होता है । यह सर्वव्यापी अंत-र्यामी परमात्मा तथा उसी के अंश का प्रभाव है, इस्लाम के खुदा का नहीं । 'समरथ का परवाना लाना' इस्लाम का 'पैगम' लाना है, अवतार लेना नहीं । यहाँ तो परमात्मा स्वयं अवतार लेते हैं । परवाना तो केवल यमराज भेजते हैं जिसके वाहक यमदूत कहे जाते

हैं, महात्मा नहीं। संतों ने भी कबीर के 'जुग जुग' आने की वानगी ली है, उनके परवाने की नहीं। कबीर-पंथियों में जो परवाना चलता है वह कबीर की भक्ति का परवाना है, 'समर्थ' का नहीं।

उपर्युक्त विवेचन का तात्पर्य यह नहीं कि रामानंद कबीर के गुरु नहीं थे। उसका आशय यह है कि यह विषय विवाद-ग्रस्त

है। इतिहास के आधार पर विचार करने में रामानंद की उपेक्षा

सबसे बड़ी अड़चन यह है कि उक्त महा-
नुभावों में दोनों का समय अनिश्चित है। फिर भी इतिहास की दृष्टि से यह अनुचित नहीं सिद्ध हो सकता। इतिहास को अभी तटस्थ ही समझना चाहिए। स्वयं कबीर के वचनों से प्रमाण-संचय करना यथार्थ होगा। कबीर-ग्रंथावली के पाठक यह भली भाँति जानते हैं कि उसमें स्वामी रामानंद का नाम नहीं आया है। शुक, प्रह्लाद, ध्रुव नारद आदि प्राचीन भक्तों को जाने दोजिए, जय-देव तथा नामदेव का नाम लिया गया है। कबीर का कथन है^१ :—
“जागे सुक उधव अकूर, हृदयंत जागे लै लँगूर ॥ संकर जागे चरन सेव, कलि जागे नामा जैदेव ॥” जहाँ तक हमें स्मरण है कबीर-ग्रंथावली में एक भी पद्य ऐसा नहीं आया है जिसमें किसी भी वैष्णव आचार्य का नाम आया हो। कबीर काशी में रहते थे। प्रत्येक आचार्य के शिष्य काशी में आतं, शास्त्रचिंतन तथा शास्त्रार्थ करते थे। फिर भी कबीर उनके विषय में मौन क्यों हैं। शंकर का नाम आप लेते हैं, पर भक्तिमार्ग के जीवनदायक रामानुज का ध्यान नहीं रखते। इस दशा में यदि स्वामी रामानंद का नाम ग्रंथावली में नहीं मिलता है तो आश्चर्य की बात नहीं है। ग्रंथावली में वैष्णव शब्द का प्रयोग प्रायः मिलता है, साक्त (शाक्त) की भी कमी नहीं है, यदि अभाव है तो शैव का। संभवतः इसी की पूर्ति

शंकर कर रहे हैं। कबीर स्वीकार करते हैं? “मेरे संगी दोइ जणां,
एक वैष्णव एक राम। को है दाता मुक्ति का, वो सुमिरावै नाम ॥”
इस अवतरण से स्पष्ट अवगत हो जाता है कि कबीर का वैष्णव मत
से संबंध था; उसको अपना साथी समझते थे। यह साथ सामान्य
न था। आपकी दृष्टि मे? “कबीर धनि ते सुंदरी, जिनि जाया
वैष्णव पूत। राम सुमिरि निरभै हुवा, सब जग गया मज्जत ॥”
तो क्या आप वैष्णव थे? क्यों नहीं? “मेरी जिह्वा विष्णु, नयन
नारायण, हिरदै बसहि गोविंदा ॥”^२ इससे पुष्ट प्रमाण और क्या
दिया जा सकता है?

अब तक जो कुछ निवेदन किया गया है उसके आधार पर हम
यह निष्कर्ष निस्संकोच निकाल सकते हैं कि कबीर अपने मत को
वैष्णव-मत से अधिक भिन्न नहीं समझते थे।

गुरु रामानंद

हमारी दृष्टि में कबीर ने जो उक्त आचार्यों
की उपेक्षा की है उसका एक कारण यह भी हो सकता है कि एक
और तो उन सभी मतों का समावेश वैष्णव शब्द में हो जाता है
और दूसरी ओर उनकी प्रतिष्ठा भी बनी रहती है। कबीर पर
वैष्णव-मत का प्रभाव कितना गहरा पड़ गया था! इसका पता कुछ लगा
लेना संगत जान पड़ता है। कबीर^४ एक स्थल पर कहते हैं “हम
भी पाहन पूजते, होते रन के रोझ। सतगुरु की कृपा भई, डारया
सिर थैं वोझ ॥” हम कह ही चुके हैं कि कबीर जन्म से मुसल-
मान थे। उनके कुल में किसी ने राम का नाम नहीं जपा था।
फिर वे पाहन क्यों पूजते और रन के रोझ क्यों होते? यदि उनका

(१) कबीर-ग्रंथावली पृ० ४६।

(२) ” ” पृ० ५३।

(३) ” ” पृ० १७३, ३३०।

(४) ” ” पृ० ४४।

जन्म किसी विधवा के अपमान का परिणाम था तो भी वे मुसलमान के घर में पले थे । न तो उनको पत्थर पूजना पड़ता न पुनर्जन्म के फेर में पड़कर वन का रोम होना पड़ता । फिर उनके कहने का तात्पर्य क्या है ? हमारी धारणा है कि कबीर पर वैष्णव-मत का प्रभाव इतना पर्याप्त पड़ चुका था कि उनका विश्वास अवतार में हो गया था । यह प्रभाव रामानंद का कहा जा सकता है, उनके राम इसी ढंग के थे । कबीर भली भाँति उनके प्रभाव में न आ सकें कारण यह समझ पड़ता है कि उनका स्वर्गवास कबीर के वचन में ही हो गया था । इतिहास भी इसके प्रतिकूल नहीं है । जब कबीर सयाने हुए और मूर्तिपूजा के रहस्य को समझ गए तब उसके महत्त्व को उन्होंने कुछ स्वीकार किया । उक्त कथन उस समय का प्रतीत होता है जब आप उसके प्रतिकूल प्रचार कर कुछ यक चले थे और इस्लाम की ओर से मुँह मोड़कर सुरति-शब्द, नाद-विंदु का प्रचार कर रहे थे । इस दशा में आपका यह कहना, कि यदि 'सतगुरु' की कृपा न होती तो आप भी पत्थर पूजते और उसके परिणाम-स्वरूप निम्न कोटि की योनि में जन्म ग्रहण करते, स्वाभाविक ही है । इस पद्य के आधार पर हम इस प्रचलित प्रवाद को, कि कबीर रामानंद के शिष्य थे, असत्य नहीं कह सकते । परंपरा से लोग कबीर को स्वामीजी का शिष्य मानते आए हैं । अस्तु, कबीर-ग्रंथावली के आधार पर भी उसको निराधार नहीं कह सकते । हाँ, पुष्ट कर सकते हैं । यदि ग्रंथावली से वह कल्पित अथवा असत्य सिद्ध हो जाय तो हम सहर्ष स्वीकार करने को तत्पर हैं ।

कुछ लोगों, विशेषकर कबीर पंथी मुसलमानों, की धारणा है कि कबीर मानिकपुर के शेख तकी के मुरीद थे । इस मत के पक्ष में बहुत कम विद्वान् हैं । श्री 'हरिऔध' जी ने इस मत का खंडन

तथा श्री रामप्रसाद^१ त्रिपाठीजी ने इसका विवेचन जिस ढंग से किया है उससे हम मत की साधुता में सर्वथा संदेह हो जाता है। जो लोग शेख तकी को इनका पीर मानते हैं उनके पक्ष में यह प्रमाण कहा जाता है—

“मानिकपुरहि कबीर वखेरी मदहति सुनि शेख तकि केरी।

ऊजी सुनी जौनपुर थाना भूँसी सुनि पीरन के नामा ॥”

इनके अतिरिक्त कबीर का संबंध शेख अकरदीं और सकरदीं से भी कहा गया है। इसका वर्णन आता है कि शेख अकरदीं और सकरदीं कबीर को लेकर स्वामी रामानंद की शरण में गए थे। प्रवाद है कि कबीर से भूँसी के शेख तकी की कुछ लाग-डॉट भी हो गई थी। कबीर के साथ जहाँगशत^२ फकीर का संबंध भी कहा जाता है। कबीर-ग्रंथावली^३ में केवल यह पद्य मिलता है “हज्ज हमारी गोमती तीर। जहाँ वसहिं पीतांबर पीर॥ बाहु बाहु क्या खूब गावता है। हरि का नाम मेरे मन भावता है ॥” यह ध्यान देने की बात है कि यह पद्य ग्रंथावली के परिशिष्ट अर्थात् ग्रंथ साहब का है। ग्रंथ साहब के ‘पहले दर्सन मगहर पायो’ वाले पद्य पर हम कुछ विचार कर चुके हैं। इस पद्य में एक विशेष बात यह भी है कि पीतांबरजी एक अच्छे गायक हो गए हैं, तारक नहीं। यदि पीर शब्द के आधार पर उनको सूफी कहें तो पीतावर-संज्ञा के अनुरोध से भक्त। पूरे पद पर विचार करने से पीतांबरजी भक्त ठहरते हैं, सूफी नहीं। उनका ‘हरि-नाम’ कबीर को प्रिय लगता है। पीतांबर पीर से हम अभी तक अनभिज्ञ हैं। हो सकता है कि

(१) हिंदुस्तानी तिसाही पत्रिका १९३२ पृ० २०७-७८।

(२) हिंदी-साहित्य का इतिहास (रामचंद्र शुक्ल) पृ० ७३।

(३) कबीर पंडित हिज फालोवर्य पृ० १८।

(४) कबीर-ग्रंथावली पृ० ३३०।

उनका स्थान जौनपुर रहा हो। इस समय हम इतना ही कह कर संतोष करते हैं कि आप राम के भक्त, प्रसिद्ध गायक और पीर के रूप में ख्यात थे। यदि कबीर आपके शिष्य नहीं थे तो आप पर उनकी श्रद्धा अवश्य थी। वे आप का सत्संग करते थे और इसको तीर्थ समझते थे। इस पद्य की भाषा भी कुछ चिंतनीय है—“बाहु बाहु क्या खूब गावता है। हरि का नाम मेरे मन भावता है ॥”

कबीर-ग्रंथावली के परितः परिशीलन से पता चलता है कि कबीर किसी के मुरीद नहीं थे। जिस अर्थ में लोग शेख तकी को

उनका पीर कहते हैं उस अर्थ में तो स्वामी दीक्षा रामानंद भी उनके गुरु नहीं कहे जा सकते।

स्वामीजी का दीक्षा-मंत्र “रां रामाय नमः” था। उन्होंने कबीर को केवल ‘राम राम कह’ का मंत्र दिया था। कहा जाता है कि ‘बिनु गुरु ज्ञान को लहै’ इसी बात को स्वयं कबीरदास भी इस प्रकार कहते हैं “गुरु बिन चेला ज्ञान न लहै”; इसका फल यदि यह ‘राम राम कह’ हो तो क्या आश्चर्य है। कुछ भी हो, कबीर किसी सूफी के मुरीद नहीं हो सकते। उनके शेख से वही तात्पर्य है जो सूफियों का होता है। सूफी लोग शेख, मीर और काजी का मजाक उड़ाते हैं, उनकी चुटकी लेते हैं, उनको ग्रेम-पीर की दीक्षा देना चाहते हैं। शेख तकी एक प्रसिद्ध व्यक्ति जान पड़ते हैं। घट रामायण^१ में भी आप का प्रसंग आया है। कबीर स्वयं कहते हैं^२ “मीरां, मुझसूँ मिहर करि, अब मिलौं न काहू साथि” इससे क्या ध्वनित होता है? यही न कि अब आप किसी के साथ नहीं मिल सकते; आपके लिये हिंदू तथा मुसलमान एक हैं! स्पष्ट है कि जब कबीर रामानंद के

(१) घट रामायण पृ० ८८ ।

(२) कबीर-ग्रंथावली पृ० १४॥

निधन के अनंतर ज्ञान की जिज्ञासा से सूफियों के सत्संग की ओर मुड़े तब मुसलमानों की ओर से उनको अपनाने का प्रयत्न किया गया। संभवतः उनको कुछ सफलता भी मिली; पर अंत में कबीर उनका साथ छोड़कर उनके विरोधी बन गए। कबीर ने कहा भी है^१—“तुरली धरम बहुत हम खोजा, बहु बजगार करै ए बोधा। गाफिल गरव करै अधिकाई, स्वारथ अरथि बधै ए गार्ई॥” हमको तो यही प्रतीत होता है कि कबीर को इसी खोज में उक्त महातुभाव मिले होंगे। इस विषय में श्री शुक्लजी^२ का कथन है “कबीर ने शेख तकी का नाम लिया है पर उस आदर के साथ नहीं जिस आदर के साथ गुरु का नाम लिया जाता है; जैसे “घट घट है अविनासी सुनहु तकी तुम शेख”। इस वचन में तो कबीर ही शेख तकी को उपदेश देते जान पड़ते हैं। कबीर ने मुसलमान फकीरों का भी सत्संग किया था, इसका उल्लेख उन्होंने किया है। वे भूँसी, जौनपुर, मानिकपुर आदि गए थे जो मुसलमान फकीरों के प्रसिद्ध स्थान थे। पर सबकी बातों का संचय करके भी अपने स्वभावानुसार वे किसी को भी ज्ञानी या बड़ा मानने के लिये तैयार न थे, सबको अपना ही वचन मानने को कहते थे”। निदान हम यह साहस के साथ कह सकते हैं कि कबीर किसी शेख या सूफी के मुरीद न थे, उनके सत्संग से लाभ उठानेवाले जीव थे।

एक प्रकार से कबीर के गुरु की मीमांसा हो चुकी। पर यह तब तक अधूरी समझी जायगी जब तक उनके ‘सतगुरु’ की कुछ समीक्षा न हो ले। सूफियों में जो ‘आजाद’
 सतगुरु
 अथवा वेसरा कहे जाते हैं उनके गुरु का पता लगाना कुछ कठिन होता है। उनमें प्रायः तो ऐसे होते हैं जिनको

(१) कबीर-ग्रंथावली पृ० २३०।

(२) हिंदी-साहित्य का इतिहास पृ० ७३।

अलख (अलगैव) से शिक्षा मिलती है । हमारी समझ में कबीर के 'सतगुरु' अलख या, अधिक संगत होगा, राम थे । कबीर ने अनेक स्थलों पर इसका निदर्शन भी कर दिया है^१ "कबीरा तालिव तोरा, तहाँ गोपत हरी गुर मोरा ।...तुम्ह सतगुर में नौतम चेला, कहै कबीर राम रमूं अकेला ।...कबीर पंगुड़ा अलह राम का, हरि गुर पीर हमारा ।..." यहाँ पर यह निवेदन कर देना परम आवश्यक प्रतीत होता है कि कबीर-ग्रंथावली में ऐसे पद्यों की कमी नहीं है जिनसे यह ध्वनित होता है कि कबीर से यदि कोई उनके गुरु अथवा पीर के संबंध में कुछ पूछता था तो वे कुछ चिढ़ जाते थे । आपका प्रश्न है^२ "मुरसिद पीर तुम्हारै है को, कहाँ कहाँ थैं आया?" यह तो मुसलमानों की बात हुई । पंडितों से भी आप यही कहते हैं^३ "जाइ पूछौ गोविंद पढ़िया पंडिता, तेरा कौन गुरु कौन चेला ।" कबीर की इस मनोवृत्ति के कुछ भी कारण रहे हों उनसे हमारा कुछ प्रयोजन नहीं है । हमको तो केवल इतना ही कहना है कि कबीर या तो इसके यथार्थ उत्तर में कुछ आपत्ति समझते थे, या उनका कोई वास्तविक गुरु न था । आपने जिस मत का प्रचार किया उसकी प्रेरणा किसने की ? किसके आदेश से आपने ऐसा किया ? इसके विषय में आपका कहना है^४ "मोहि आग्या दई दयाल दया करि, काहू कूँ समझाइ । कहै कबीर मैं कहि कहि हारयौ, अब मोहि दोष न लाइ ॥" यह साखी भी कुछ इसी पक्ष में है^५ "हरि जी यहै विचारिया, साषी कहौ कबीर । भौसागर में जीव

(१) कबीर-ग्रंथावली पृ० ६८, १२६, १७६ ।

(२) " " पृ० १७४ ।

(३) " " पृ० १४० ।

(४) " " पृ० १६६ ।

(५) " " पृ० ५६ ।

हैं, जे कोइ पकड़ै तोर ।” सारांश यह कि कवीर को^१ “राम-मोहि सतगुर मिले अनेक कलानिधि, परम तत सुखदाई”—राम ‘सतगुर’ मिले थे, जो जीवमात्र के परम गुरु हैं । ये राम दाशरथि राम से भिन्न, कलानिधि एवं परमतत्त्व के आश्रय हैं, अवतारधारी नहीं ।

कवीर के विवाह के विषय में चाहे कितना ही मतभेद क्यों न हो, इस तथ्य से प्रायः सभी जानकार सहमत हैं कि लोई का कवीर से संसर्ग रहा है । कवीर-पंथियों की

विवाह

दृष्टि में कवीर साहब विदेह थे; उनको किसी

छो से कुछ काम न था । वे तो हंसें को कनक-कामिनी के कोप से उबारने आए थे, उसमें भोकने नहीं । लोई के विषय में २ “कवीर-पंथ के विद्वान् कहते हैं कि लोई नाम की छो उनके साथ आजन्म रही, परंतु उससे उन्होंने विवाह नहीं किया ।” लोई को कुछ लोग छो-वाचक न मानकर लोक शब्द का रूपांतर समझते हैं । उनका मत है कि कवीर की पत्नी का नाम पहले धनिया था; किंतु संतों ने उसका नाम रामजनिया रख दिया । इस प्रकार कवीर की छो के तीन नाम—लोई, धनिया और रामजनिया—प्रसिद्ध हो रहे हैं । इनमें से अधिक प्रचलित लोई शब्द ही है । यदि लोई का अर्थ लोक होता है तो धनिया का धन्या (छो) और रामजनिया का किसी देवदासी या वेश्या की संतान । धनिया और रामजनिया शब्द कवीर के इस पद्य में मिलते हैं^३ “मेरी बहुरिया को धनिया नाउ । ले राख्यो रामजनिया नाउ ॥ इन मुंडियन मेरा घर धुधरावा । विटवहि राम रमौआ लावा ॥ कहत कवीर सुनहु मेरी माई । इन मुंडियन मेरी जाति गँवाई ॥” यह पद्य उस समय का प्रतीत होता है

(१) कवीर-ग्रंथावली पृ० १५२ ।

(२) कवीर-वचनावली पृ० २० ।

(३) कवीर-ग्रंथावली पृ० ३१७ ।

जब कवीर के यहाँ मुंडितों की भीड़ लगा करती थी और कवीर उन्हीं के सत्संग में निमग्न रहने लगे थे। उनकी माता चिढ़कर कहती है कि इन घुटे पाखंडियों ने उसकी बहू का नाम 'धनिया' से रामजनिया रख दिया। इस प्रकार उसके घर को कलंकित ही नहीं किया, उसके बेटे को भी राम राम रटने में लगा दिया। हम इस समय इस विवाद में नहीं पड़ना चाहते कि कवीर की स्त्री का वास्तविक नाम क्या था। हमारा अभीष्ट विषय तो यह सिद्ध करना है कि कवीर विवाहित व्यक्ति थे। प्रसंग-वश यहाँ पर इतना और कह देना अनुचित नहीं कहा जा सकता कि कवीर के कतिपय पद्यों से यह भी प्रतिपादित किया जा सकता है कि आपका विवाह दो बार हुआ था। आपका कथन है "पहली नारि सदा कुलवंती सासू सुसरा मानैं। देवर जेठ सबनि की प्यारी, पिय कौ मरम न जानैं ॥ अब की घरनि घरी जा दिन सैं, पीय सूं वान वन्यूं रे। कहै कवीर भाग बपुरी कौ, आइ ह राम सुन्यूं रे ॥" संभव है, और अधिक संभव है, कि कवीर की प्रथम पत्नी का नाम धनिया रहा हो और दूसरी का लोई। धनिया सबकी प्यारी थी; किंतु कवीर से उसकी नहीं पटती थी। मुख्य कारण कदाचित् यह था कि उसका झुकाव भाव-भजन की ओर न था। संभवतः वह कट्टर जुलाहिन थी। दूसरी पत्नी से कवीर की खूब पटती थी। दोनों राम-नाम-महारस पीते थे और 'महासुख' का अनुभव करते थे। हो सकता है कि यह किसी वनखंडी वैरागी की पोषिता कन्या रही हो और आजन्म कवीर के भाव-भजन में सहायक बनी रही हो, जैसा कि कवीरपंथी भी स्वीकार करते हैं।

कवीर को विवाहित होने में मुसलमानों को संदेह नहीं है। इस्लाम में विवाह आधा स्वर्ग समझा जाता है। उसकी दृष्टि में संन्यास का कुछ भी महत्त्व नहीं है। एक प्रकार से उसमें इस प्रवृत्ति की भर्त्सना मिलती है। कवीर जन्म से मुसलमान थे। उनका पालन-पोषण मुसलमान के घर हुआ था। अतः अविवाहित रहने के लिये उनको किसी प्रकार का प्रोत्साहन न था। सूफी भी विवाह के पक्ष में रहते थे। अस्तु, कवीर का विवाहित होना ही स्वाभाविक था। कवीर ने इसका संकेत भी अपने वचनों में प्रायः किया है। पर इसका तात्पर्य यह नहीं है कि कवीर नारी में सदा लिप्त रहे। संन्यास के पक्ष में न होने पर भी कवीर विरक्त हो गए थे। आपका विचार था कि कनक-कामिनी का वास्तविक बहिष्कार ज्ञान से ही संभव है। आपने अपने विषय में कहा भी है “कवीर” त्यागा ग्यान करि कनक कामिनी दोइ ।” कवीर का एक और पद्य इसी प्रकार का प्रसिद्ध है “नारी तो हम भी करी, जाना नहीं विचार। जब जाना तब परिहरी, नारी बड़ा विकार ॥” पर दोनों पद्यों के सिद्धांतों में बड़ा अंतर है। हमारा मत है कि द्वितीय पद्य इस मत का प्रतिपादक है कि स्त्री-सेवन अज्ञान का फल है, किंतु प्रथम में यह बात नहीं है। उसका आशय यह अवश्य है कि ज्ञान को प्रकाश में कनक-कामिनी का मोह नहीं ठहर सकता। कुछ भी हो, यह तो स्पष्ट ही है कि कवीर ने विवाह किया था। कवीर ने एक स्थल पर कहा है^३ “भली सरी मुई मेरी पहली बरी। जुग जुग जीवै मेरी अब की धरी ॥” यहाँ पर यह कहना फठिन है कि कवीर का

(१) कवीर-ग्रंथावली पृ० ६४ ।

(२) कवीर-वचनावली पृ० २० ।

(३) कवीर-ग्रंथावली पृ० १८१ ।

वास्तविक अर्थ क्या है। क्योंकि इसी पद्य में आप फिर कहते हैं “कहु कवीर जब लहुरी आई बड़ी का सुहाग दरयो । लहुरी संग भई अब मेरै जेठो और घरयो ।” यदि प्रस्तुत पद्य में कुछ भी कवीर ने अपने विषय में संकेत किया है तो हमारा उक्त अनुमान ठीक समझ पड़ता है। कवीर ने अपने विषय में एक स्थान पर इस प्रकार कहा है “जाति जुलाहा नाम कबोरा बनि बनि फिरी उदासी ।” परंतु इसका आशय यह नहीं कहा जा सकता कि वे उदासी थे। उन्होंने स्पष्ट निरूपण किया है “माया महि जिसु रखै उदास । कहि कवीर हौं ताका दास ॥”

कवीर केवल विवाहित ही न थे। उनके एक पुत्र और एक पुत्री भी थी। कवीर-पंथी भक्तों का कथन है कि कमाल और कमाली कवीर की औरस संतान न थे। कवीर संतान ने उनको जिलाकर पाला-पोसा था। उनके इस विचार का प्रधान कारण यही है कि उनकी समझ में कवीर अविवाहित थे। उन्होंने कभी अपनी निष्ठा भंग न की। अधिकतर विद्वानों की सम्मति में कमाल और कमाली कवीर की औरस संतान थे। कमाल के विषय में यह प्रवाद प्रचलित है “बूढ़ा वंश कवीर का उपजे पूत कमाल ।” इस प्रवाद का पुष्टीकरण कवीर-ग्रंथावली से भी हो जाता है। कवीर का रंग-ढंग देखकर उनकी माता उनके सामने यही कहती है कि इन लड़कों की क्या गति होगी। कवीर कहते हैं “जब लग भरी नली का बेह, तब लग टूटै राम सनेह ।” अंत में वह परमात्मा का नाम लेकर भर्त्सितो

(१) कवीर-ग्रंथावली पृ० १८१ ।

(२) ” ” पृ० २७१ ।

(३) ” ” पृ० २६३ ।

(४) ” ” पृ० ६५ ।

है “ए लरिका क्यूं जीवै खुदाइ !” कवीर आश्वासन देकर निवेदन करते हैं^१ “कहत कवीर सुनहु मेरी माई । हमरा इनका दाता एक रघुराई ॥” इसमें तो किसी भी अभिज्ञ व्यक्ति को संदेह नहीं हो सकता कि कवीर की माता को उक्त वचनों की ही चिन्ता है । यदि ये वच्चे कवीर के औरस न होते तो वह कवीर की खूब खबर लेती; उनको भला-बुरा कहती । इस ढंग से इस चिन्ता में न पड़ती कि उनका पालन-पोषण किस प्रकार होगा । कमाल और कमाली नाम भी मुसलमानी हैं, जो कवीर को मुसलमान सिद्ध करते हैं । उनकी माता भी ‘खुदा’ का नाम लेती है । वस्तुतः कमाल और कमाली के कवीर पिता थे पोषक नहीं ।

कवीर के परिवार से परिचित होने के उपरान्त उनके पारिवारिक जीवन पर कुछ विचार करना आवश्यक है । कवीर की जीविका के विषय में विद्वानों में मतभेद नहीं हो सकता । ऊपर जो पद्य उद्धृत किए गए हैं पारिवारिक जीवन उनसे इस बात में कुछ भी संदेह नहीं रह जाता कि कवीर कपड़ा बुनकर अपने परिवार का पालन करते थे । कवीर के अध्ययन से प्रतीत होता है कि आपके पिता का स्वर्गवास पहले हो चुका था । परिवार का सारा भार आप ही के सिर था । जब तक आप अपने काम में दत्तचित्त रहे तब तक किसी प्रकार का कष्ट न रहा । भाव-भजन में लग जाने से आपका चित्त अति खदार हो गया । आपके यहाँ भीड़ लगने लगी । परिणाम यह हुआ कि आपकी आय घटी और व्यय बढ़ा; जीवन-निर्वाह भी एक प्रकार से कठिन हो गया । कवीर के विषय में जो प्रवाद प्रचलित हैं, उनमें यहाँ तक कहा गया है कि एक दिन कवीर की ऐसी दीन परिस्थिति हो गई कि पत्नी के सतीत्व का ध्यान त्याग-

कर अतिथि-सत्कार के लिये किसी तरुण महाजन से द्रव्य लाने की अनुमति उसे देनी पड़ी। इससे अधिक इसके विषय में और क्या कहा जा सकता है ? कबीर कर्मशील व्यक्ति थे। माँगना उनका स्वभाव के प्रतिकूल था। फिर भी इस पारिवारिक भ्रंश के कारण आपको परमात्मा से अन्न तक माँगना पड़ा “१दुइ सेर माँगो चूना। पाव घोड़ संग लूना ॥ अधसेर माँगो दाले। मोको दैनों बखत जिवाले ॥” अन्न-चिता के अतिरिक्त आपको अन्य चिंताएँ भी थीं। हमारी दृष्टि में आपका पारिवारिक जीवन शांत न था। यदि आपको कुछ शांति मिली तो लोई से। आपका कहना है^२ “जदि का माई जनमियां, कहूँ न पाया सुख। डाली डाली मैं फिरौं, पातौं पातौं दुख ॥”

कहा^३ जाता है कि कबीर का यहाँ इतना जमघट होना लगा कि कबीर उनसे ऊँचकर “घर बार छोड़कर जंगल में जा छिपे।...और

विराग

रामजी ने बड़े उत्सव के साथ उनका भंडारा समाप्त किया”। इस कथा का सल्लेख अन्य

संतों ने भी किया है। कबीर ने स्वतः कहा है^४ “घर तजि वन बाहर कियौं वास, घर वन देखौं दोऊ निरास। जहाँ जाऊँ, तहाँ सोग संताप, जुरा मरण कौ अधिक वियाप ॥ कहै कबीर चरन तोहि वंदा, घर में घर दे परमानंदा ॥” वन वन फिरने का प्रसंग अन्यत्र^५ भी आया है “जाति जुलाहा नाम कबीरा, वनि वनि फिरौं उदासी ॥” इस प्रकार इतना तो निर्विवाद है कि कबीर कुछ काल

(१) कबीर-ग्रंथावली पृ० ३१४।

(२) ,, ,, पृ० ६२।

(३) भक्तमाल (शिवदयाल-रचित) पृ० २२६।

(४) कबीर-ग्रंथावली पृ० ११३।

(५) ,, ,, पृ० १८१।

के लिये वैरागी बन गए थे। यदि उक्त प्रवाद ठीक है तो इसका प्रधान कारण घर-बार की भ्रंशता ही थी। पर, कबीर की यह मनो-वृत्ति अधिक दिन तक न ठहर सकी। आपने देखा कि दुःख साथ साथ लगा फिरता है; उससे छुटकारा पाने का मार्ग कुछ और ही है। निदान, उन्होंने यह निश्चित किया कि घर या वन से दुःख का संबंध नहीं है। उसका तो तभी अंत हो सकता है जब सम्यक् आत्मबोध हो जाय। उद्धोधन ही हमारा अभीष्ट है—“कहै कबीर जाग्या ही चाहिए, क्या गृह क्या वैराग रे।” इस प्रकार कबीर ने उस वैराग्य का पल्ला पकड़ा जो ‘माया में उदास’ अथवा ‘पद्मपत्र-मिवाम्भसा’ का पोषक था। उसके लिये “करि वैराग फिरो तन नगरी मन की किशुरी बजाई ॥”

कबीर की प्रतिभा प्रखर थी। उसकी कृपा से कबीर ने जो ज्ञानार्जन किया था वह उनकी जिज्ञासा की वृत्ति न कर सका था। उसने

उसको और भी प्रज्वलित कर दिया। परिणाम
ज्ञानार्जन

यह हुआ कि कबीर घर-बार की सुधि न कर इधर-उधर भटकने लगे। वचपन में उनको शिक्षा नहीं मिली थी। जाति के थे भी जुलाहे। न तो वेद ही पढ़ सकते थे और न कुरान ही। वेद के अधिकारी न थे और कुरान रटने का अवकाश नहीं मिलता था। जो कुछ उन्होंने सीखा-समझा वह अपर्याप्त था। वे सत्संग से संशय का नाश करना चाहते थे; परंतु उनके पास इतना समय कहाँ था और उनकी सुनता कौन था! घर से बाहर निकल इधर-उधर भ्रमण करते रहे^१। कबीर का कथन

(१) कबीर-ग्रंथावली पृ० २०६ ।

(२) ” ” पृ० २१७ ।

(३) कुछ लोगों का तो यहाँ तक कहना है कि इसी धुन में वे चलत-खलता तक गए थे।

है। “वेद पुरान सिमृति सब खोजे कहूँ न ऊबरना । कहूँ कवीर यों रामहिं जपौ मेदि जनम मरना ॥” इसका तात्पर्य यह नहीं है कि कवीर ने सचमुच सब कुछ छान डाला था । कुछ लोगो की धारणा है कि कवीर को सब ग्रंथों का ज्ञान स्वतः हो गया था, वे ऋतंभर थे । श्रद्धा एवं विश्वास की बातों को अलग छोड़कर संक्षेप में हम इतना ही कहना अलम् समझते हैं कि कवीर बहुश्रुत थे । भ्रमण का मुख्य उद्देश्य ज्ञान-संचय था । उनके ज्ञान को आधार साधु-संत और ‘सतगुरु’ थे । व्यावहारिक ज्ञान अथवा अपरा विद्या का अर्जन कवीर उत्तम नहीं समझते थे । आपका ध्येय परा से परिचय प्राप्त करना था । वेद, कुरान आदि धार्मिक ग्रंथों को आप व्यावहारिक तथा लोकाचार^२ का प्रचारक समझते थे । इससे स्पष्ट है कि इन्होंने जिस धर्म को जो क्रिया-कलाप देखे उन्हीं को वेद तथा कुरान का एकमात्र प्रतिपाद्य विषय समझ लिया । इनको अध्ययन व्यर्थ समझ पड़ता था । अनुभव ही सब कुछ था । आपका आदेश है^३ “कवीर पढ़िवा दूरि करि, पुसतक देखवहाइ । वॉवन आधिर सोधि करि, ररै ममैं चित लाइ ॥” क्योंकि^४ “पेथी पढ़ि पढ़ि जग मुवा, पंडित भया न कोइ । ऐकै आखिर पीव का, पढ़ै सुपंडित होइ ॥” कवीर किसी प्रकार पुस्तक घोटने को पक्ष में नहीं कहे जा सकते । न तो आपने पुस्तकों से ज्ञानार्जन किया था और न उनको इसका उचित साधन ही सम-

(१) कवीर-ग्रंथावली पृ० ३१८ ।

(२) ” ” पृ० २०७ ।

(३) ” ” पृ० ३८ ।

(४) ” ” पृ० ३८ ।

भक्ते थे । आपका तो कहना है “का’ पढ़िए का गुनिँ, का वेद पुराना सुनिँ । पढ़े गुनेँ मति होई, मैं सहजै पाया सोई ।” आपको मति सहज ही मिली थी । आपको पढ़ने की आवश्यकता न थी । आप स्वयं कहते हैं “विद्या न पढ़ूँ, वाद नहि जानूँ, हरिगुन कथत सुनत बैरानूँ ।” आपके विषय में यह पद्य अत्यंत प्रचलित है “मसि कागद तो छुयो नहीं, कलम गही नहिं हाथ । चारहु जुग महातम, कहि के जनायो नाथ ।” वस्तुतः कवीर एक अनपढ़ पंडित एवं अश्रु भवी तत्त्वदर्शी थे । मधुकरी वृत्ति ही आपकी जानकारी थी ।

कवीर ने वेद और कुरान को प्रधानता नहीं दी । उनकी रचनाओं में जो नाम दिए गए हैं उनमें गोरखनाथ एक प्रधान योगी थे । कवीर के शिष्यों ने गोरखगोष्ठी की नाथ-पंथ का प्रभाव सृष्टि कर गोरख को नीचा दिखाया है और उसका श्रेय स्वयं कवीर को दिया है । यह बात कहाँ तक उचित थी इसका ध्यान भक्तों ने नहीं किया । पर कवीर ने जिन शब्दों में गोरखनाथ को स्मरण किया है उनसे यह स्पष्ट अवगत होता है कि कवीर पर नाथ-पंथ का ऋण अवश्य था । कवीर गोरख को किस दृष्टि से देखते थे, इसका पता कुछ इस पद्य से चल जाता है “ता मन की खोजहु रं भाई, तन छूटे मन कहाँ समाई ॥ टेक ॥ सनक सनंदन जैदेव नांमां, भगति करी मन उनहुँ न जानां ॥ सिव विरंचि नारद मुनि ग्यानों, मन की गति उनहुँ नहि जानी ॥ धू प्रहिलाद वभीपन सेपा, तन भीतर मन उनहुँ न देपा ॥ ता मन का

(१) कवीर-ग्रंथावली पृ० १७७ ।

(२) ” ” पृ० १३५ ।

(३) ” ” पृ० २४ ।

(४) ” ” पृ० ६६ ।

कोई जानें भेव, रंचक लीन भया सुषदेव ॥ गोरप भरघरी गोपोचंदा,
ता मन सौं मिलि करै अनंदा ।” प्रस्तुत पद्य के परितः परिशीलन से
इस विषय में संदेह नहीं रह जाता कि कवीर का संबंध नाथों तथा
सिद्धों से अधिक रहा। गोरख के विषय में आपका मत है :
“साखी गोरखनाथ ज्यौं, अमर भए कलि माहि” यह गोरख की
प्रशंसा व्यर्थ नहीं है। हठयोग का कवीर पर पूरा प्रभाव पड़ा है।
इसका अधिकतर संबंध कवीर के मत अथवा सिद्धांत से है। यहाँ
पर केवल इतना ही कहना पर्याप्त है कि “गंग जमुन उर अंतरै,
सहज सुनि ल्यौ घाट। तहाँ कवीरै मठ रच्या, मुनि जन जेवै
वाट ॥... , बंकनालि जे सम करि राखै। तौ आवागमन न होई ।”
आठ पद्यों में जो बात कही गई है उसका संबंध हठयोग से ही है।
कवीर की उलटी चाल, महज, सुरति, शब्द, नाद, विदु, इला,
पिगला, सुपुम्ना आदि शब्द इसी बात को पुकारकर कह रहे हैं।
कहाँ तक कहें, कवीर के राम भी ‘ररां’ ‘ममां’ हैं^२। “राम गुन
बेलड़ी रे, अबधू गोरपनाथि जांणी ।” सच बात तो यह है कि गोरख
तथा उनके पंथियों से अपरिचित होने के कारण ही हिंदी-संसार
कवीर को प्रवर्तक मान बैठा है। वस्तुतः कवीर इस परंपरा के
परिपुष्ट प्रसाद हैं, जिनको प्रखर प्रतिभा के कारण लोगों ने सब कुछ
मान लिया है। यह विषय इतना गहन है कि इसका समुचित विवे-
चन अन्यत्र ही संभव है^३।

(१) कवीर-अंधावली पृ० १८ ।

(२) ” ” पृ० १४२ ।

(३) ” ” पृ० १४२ ।

(४) हर्ष का विषय है कि पंडित पीतांबरदत्त बटवाल ने इधर विशेष
ध्यान दिया है। आपने अपने ‘हिंदी कविता में योग-प्रवाह’ नामक लेख में
जिन योगी कवियों का परिचय दिया है उसके आधार पर कहा है “निर्गुण

जिस परंपरा का संकेत हमने अभी अभी किया है वह सदा से पंडितों की पोल खोलती तथा उनको पाखंडी कहती आ रही है।

कबीर पर इस परंपरा का पर्याप्त प्रभाव पड़ा पंडितों का खंडन था। मुसलमानों का आक्रमण धर्मदृष्टि से मंदिरों पर था। ब्रह्म-मंडली कबीर की प्रतिष्ठा करने को तत्पर नहीं थी। कबीर ने जब कुछ बल प्राप्त कर लिया तब 'पांडे' की कुमति का प्रदर्शन करना, उनकी गत बनाना, उनको सत्पथ पर लाना अपना धर्म समझा। एक तो इस प्रकार के आक्रमण कर्मकांडियों पर सदा से होते आ रहे थे। दूसरे कबीर के पक्ष में, मुसलमान होने के नाते, इसलामी दल था। पंडित-मंडली उनका बहिष्कार कर रही थी। कभी कभी किसी का उनसे विरोध भी हो जाता था; परंतु अधिकतर यह विवाद से आगे नहीं बढ़ पाता था। कबीर कभी समझाते, कभी झुंझलाते, कभी चिढ़ते, कभी चिढ़ाते थे। पंडा पुराहित विरोध में लगे रहते थे; पर इसलाम के दर्प के कारण अधिकतर उनका वश नहीं चलता था। कबीर भी प्रायः समझाया करते थे कि ब्राह्मण होना कोई बड़ी बात नहीं है। हम भी पहले जन्म में ब्राह्मण थे, राम के विस्मरण के कारण जुलाहा हो गए। "पूरव^१ जनम हम बान्हन हेते, बोखे करम तप हीनां। रामदेव की सेवा चूका, पकरि जुलाहा कीन्हा।" कबीर जाति, वर्ण, आश्रम, छूतछात, पूजा-पाठ, जप-तप, तीर्थव्रत आदि का खंडन जी खोलकर

शास्त्रा वास्तव में योग का ही परिवर्तित रूप है। भक्ति-धारा का जल पहले योग के ही फाट पर बहा था।" भक्ति एवं योग के विवाद में तब पद, हमें तो यही कहना है कि यदि उक्त पंडितजी इस विषय की मीमांसा में तल्लीन रहेंगे तो एक नवीन तथ्य का उद्घाटन ही नहीं प्रतिपादन भी हो जायगा। आप प्राचा गोरखनाथ की धारियों के संपादन में लगे हैं। (नागरीप्रचारिणी सत्रिका, भाग १६, पृष्ठ ४०३)

(१) कबीर-ग्रंथावली पृ० १७३।

करते थे और पंडितों को ललकारते थे कि उनके पदों का अर्थ तो कर दें। उनमें भी शाक्तों से आप खार खाए बैठे थे। उनको कुछ भी कहना आप अनुचित नहीं समझते थे।

कबीर ने जिस मार्ग का अनुसरण किया था, वह बहुत हा कठोर था। उन्होंने जो फटकार ब्राह्मणों को दी थी, जिस प्रकार

उनके आचार-विचार पर प्रहार किया था वह

इसलाम का खंडन

किसी प्रकार चम्य था। हिंदू-धर्म में वे बातें

नवीन न थीं। वेदों की, बहुत पहले ही, इससे भी कड़ी भर्त्सना की गई थी। जाति के प्रतिकूल भी आंदोलन किए गए थे। योग-वाशिष्ठ ने जप-तप, पूजा-पाठ, तीर्थ-व्रत की धड्डियाँ उड़ा दी थी। पर इसलाम में यह बात नहीं थी। उसके आदेश में जिसने आपत्ति की उसकी दुर्गति हुई। कबीर के लिये प्रत्येक दृष्टि से अनिवार्य हो गया कि वे इसलामी कर्मकांड का भी खंडन करें। इसमें संदेह नहीं कि कर्मकांड ही एक जाति को दूसरी जाति, एक मत को दूसरे मत, एक व्यक्ति को दूसरे व्यक्ति से भिन्न रखते हैं और उन्हें परस्पर लड़ाया करते हैं। पर यह एक ऐसी बात है जिसका निराकरण आज तक नहीं हो सका। जब किसी ने इसका निषेध किया, उसका निषेध ही उसके भक्तों की विधि बन गया। कबीर ने इस विषय में सावधानी से काम लिया तो सही; पर अंत में उनको आत्म-प्रेरणा के कारण अधिक स्पष्ट और खरा बनना पड़ा। उन्होंने राम को यहाँ तक कह दिया “हम वहनोई राम मोर साला”; किंतु मुहम्मद साहब के विषय में आप संयत ही नहीं सदा मौन रहे। जब तक आप वेद-कितेब कहते रहे, बचे रहे। जब कुरान, हज, नमाज का खंडन करना आरंभ किया तब आपको उसका फल भोगना पड़ा।

कबीर पर हिंदू-मत अथवा वैष्णवों का इतना प्रबल प्रभाव पड़ा कि उनका इस्लाम के अंतर्गत काम करना कठिन हो गया। पहले कभी कभी प्रसंग-वश वे इस्लाम के कर्मठों तथा मुसलमानों से विरोध कर्मकांडों को अनुचित कहा करते थे। इस प्रकार उनको लोग आजाद सूफी समझकर छोड़ देते थे। इस उदारता का प्रधान कारण यह था कि कबीर जो कुछ कर रहे थे उसमें इस्लाम का विशेष हित था। कबीर स्वतंत्र वृत्ति के जिज्ञासु थे। जब उनको पता चला कि हिंदू-आचार-विचार इस्लाम से अधिक सयत् एवं श्रेय है तब उन्होंने उस पर विशेष ध्यान देना प्रारंभ किया। उनकी यह दशा देखकर मुसलमानों को चिंतित होना पड़ा। काजी, मुल्ला, शेख आदि सभी दीनदार उनको अपनाने में लगे। जिसके सामने जो अवसर आता वह उसी से लाभ उठाता। पर कबीर दस से मस न होते। ग्रंथावली में न जाने कितने पद्य ऐसे हैं जिनमें उक्त बातों का निर्देश मिलता है। “मीरा^१ मुझ से मिहर करि, अब मिलौं न काहू साथि।” कबीर केवल मीर साहब से ही इतना कहकर मौन नहीं रह जाते; काजी साहब से तो वे यहाँ तक कहते हैं^२ “काजी कौन कतेव बपानैं। पढ़त पढ़त फेते दिन बीते, गति एकै नहीं जानैं॥ टेक॥ सकति से नेह, पकरी करि सुनति, यहु न बढूं रे भाई। जौर पुदाइ तुरक मोहि करता, तौ आपै कटि किन जाई? हौं तौ तुरुक किया करि सुनति, औरति सौं का कहिए। अरध सरीरी नारि न छूटै, आधा हिंदू रहिए॥ छाड़ि कतेव राम कहि काजी, खून फरत हौं भारी। पकरी टेक कबीर भगति की, काजी रहे भूप मारी।” मीर तथा काजी साहब ही तक यह बात नहीं रह जाती। आप मुल्ला साहब से निवेदन

(१) कबीर-ग्रंथावली पृ० १४।

(२) कबीर-ग्रंथावली पृ० १०७, ३३१।

करते हैं। “मुलां करि ल्यां न्याव खुदाई, इहि विधि जीव का भरम न जाई ॥ टेक ॥ सरजी आनैं देह विनासैं, माटो विसमल कीता, जोतिसरूपी हाथि न आया, कहाँ हलाल क्या कीता ॥ बंद कतेव कहाँ क्यूं भूठा भूठा जो नि विचारैं ॥” मौलाना का यह कहना कि वेद भूठा है और उसके उपासक अहलेकिताब नहीं हैं, कबीर को मान्य नहीं है। आपका कथन है कि भूठा तो स्वयं मौलाना साहब का कथन अथवा मौलाना साहब स्वतः हैं जो विचार नहीं करते। ‘तुरकी^२ धरम’ के विषय में आपका मत है “तुरकी धरम बहुत हम खाजा, बहु बजगार करै ए बोया।...वेअकली अकलि न जानहीं भूले फिरैं ए लोइ। दिल दरिया दीदार विन, भिस्त कहाँ रैं होइ^३ ॥” कबीर के, इसी ढंग के, न जाने कितने कथन हैं। उनका कथन यहीं तक नहीं रहा। उन्होंने प्रच्छन्न रूप से गम का गीत गाना छाड़कर जनता में उसका प्रचार किया “कबीर प्रगट राम कहि छानैं राम न गाउ ॥” इसका परिणाम यह हुआ कि मुसलमानों ने उनके प्रतिकूल आंदोलन आरंभ किया।

(१) कबीर-ग्रंथावली पृ० १०७ ।

(२) जनाब हाफिज मदमूद खांसाहब का कथन है—“यह इतराज महज हिंदू बुक्तयेनजर से है। और हर वह शरस जिसने मुसलमानों में परवरिश पाई है इसको लगे समझेगा। कबीर एक साहबे तुर्क व तजरीद शरस है ॥” प्रतीत होता है कि जनाब ने महज कयास से काम लिया है, वना आप कायल हो जाते कि कबीर ने मजहब की पाबंदी को तलाक दे दिया था। कबीर के अवतरित पद्यों से स्पष्ट अवगत हो जाता है कि आप ‘तुरकी धरम’ के कितने खिलाफ थे। इसलाम में बहुत से जिंटीक हुए हैं जो उसकी बाहरी बातों के खिलाफ थे। सूफी वातिन के बंदे हैं, जाहिर के कायल नहीं। कबीर आजाद थे, मालिक नहीं। उनको भी इसलाम का दंड भोगना पड़ा। (पंजाब में बंदू पृ० १४३)

(३) कबीर-ग्रंथावली पृ० ३३३ ।

विद्वानों का मत तथा प्रचलित प्रवाद यह है कि इस आंदोलन में हिंदू-मुसलमान मिलकर काम कर रहे थे । कहा तो यहाँ तक

जाता है कि दोनों जातियों का एक समुदाय
कबीर जी पंगीछा सिकंदर लोदी के पास इसलिये गया था कि

कबीर को ठोक कर दिया जाय । पर हमें यह मत माधु नहीं प्रतीत होता । हमारी समझ में कबीर का अंतिम आंदोलन एक प्रकार से वैष्णव आंदोलन था । यदि यह ठोक न भी हो तो भी कोई आपत्ति नहीं । हम पहले ही देख चुके हैं कि कबीर उस समय किस प्रकार इस्लाम पर आक्रमण कर रहे थे । शेख, मीर, काजी आदि धर्म के प्रतिष्ठित व्यक्तियों से कबीर का कितना विरोध था, कभी कभी आप कितनी खरी बातें कह बैठते थे, उनके दोन की बातों की कितनी भद्दा उड़ाते थे आदि ऐसी बातें हैं जिनके विषय में बहुत कुछ कहा जा चुका है । यहाँ पर केवल इतना ही कहना पर्याप्त है कि इस दंड में केवल मुसलमानों का हाथ था । सिकंदर के शासन-काल में काफिरों की सुनता कौन था ? कबीर के वचनों में इस संबंध में जो कुछ कहा गया है उसमें भी इसी मत का प्रतिपादन होता है । कबीर का कथन है “मन न डिगै तार्थं तन न डरार्ह । केवल राम रहे लयी लार्ह ॥ टेक ॥ अति अथाह जल गहर गंभीर । बाँधि जंजीर जलि वोरें हैं कबीर ॥ जन की तरंग उठि कटिहैं जंजीर । हरि मुमिरन तट धँठे हैं कबीर ॥ कहै कबीर मेरे संग न माथ, जल थल में रागै जगनाथ ॥” इस पद्य में न तो इसी बात का संकेत है कि यह घटना कहाँ घटी और न इसी का कि इसका प्रधान कारण क्या था । इसी विषय का एक दूसरा पद्य इस प्रकार है “गंग गुमाइन गहिर गंभीर । जंजीर बाँधि करि सरे कबीर ॥ मन न

(१) कपार-प्रभावला पृ० २०३ ।

(२) ” ” पृ० २८० ।

डिगै तन काहे को डेराइ । चरन कमल चित रह्यो समाइ ॥ गंगा की लहरि मेरी टुटी जंजीर । मृगछाला पर बैठे कवीर ॥ कहि कवीर कोऊ संग न साथ । जल थल राखन है रघुनाथ ॥” स्पष्ट है कि यह घटना गंगा, संभवतः काशी, में घटी । कवीर ने अन्यत्र भी अपनी परीक्षाओं का उल्लेख किया है^१ “भुजा बाँधि भिला करि डारयो । हस्ती कोपि मूँड महि मारयो । हस्ती भागि कै चीसा मारै । या मूरति कै है बलिहारै ॥ आहि मेरे ठाकुर तुमरा जोर । काजी बकिवो हस्ती तोर ॥ रे महावत तुम्ह डारौ काटि । इसहि तुरावहु घालहु साटि ॥ हस्त न तोरै धरै ध्यान । बाकै रिदै वसै भगवान ॥ क्या अपराध संत है कीना । बाँधि पाट कुंजर को दीना ॥ कुंजर पोदलै लै नमस्कारै । बूझी नहि काजी अंधियारै ॥ तीन बार पतिया भरि लीना । मन कठोर अजहू न पतीना ॥ कहि कवीर हमारा गोविंद । चौथे पद महि जन की जिंद ॥” यह पद पदावली में इस प्रकार है^२ “अहो मेरे गोब्यंद तुम्हारा जोर । काजी बकिवा हस्ती तोर ॥ टेक ॥ बाँधि भुजा भलैं करि डार्यौ । हस्ती कोपि मूँड मैं मार्यौ ॥ भाग्यौ हस्ती चीसां मारी । वा मूरति की मैं बलिहारी ॥ महावत तोकुं मारौ साटो । इसहि मरावौ घालौ काटो ॥ हस्ती न तोरै धरै धियान । बाके हृदय वसै भगवान ॥ कहा अपराध संत है कीन्हा । बाँधि पोट कुंजर कुं दीन्हा । तीनि वेर पतियारा लीन्हां । मन कठोर अजहूँ न पतीना ॥ कहै कवीर हमारै गोब्यंद । चौथे पद मैं जन का ज्यंद ॥” प्रस्तुत अवतरणों में यह तो स्पष्ट ही है कि कवीर की इन यातनाओं के विधाता काजी महोदय हैं । काजी साहब ने निरपराध कवीर के लिये जो जो दंड-विधान किए थे, उनसे पार होने पर भी काजी साहब की आँखें बंद ही रहीं, उनको

(१) कवीर-ग्रंथावली पृ० ३१४ ।

(२) ” ” पृ० २१० ।

कबीर का विश्वास न हो सका। संभवतः इसी का परिणाम था कि कबीर को काशी त्यागने की आज्ञा मिली। यह आज्ञा सिकंदर लोदी की ओर से मिली थी या नहीं—इसका ठीक ठीक उत्तर नहीं दिया जा सकता। अधिकतर विद्वान् इसको ठीक समझते हैं; और विल्सन साहब की दृष्टि में फिरिस्ता ने इसका संकेत भी शायद कर दिया है।

कबीर के काशी छोड़कर मगहर में जाने का विशेष कारण यह कहा जाता है कि कबीर यह सिद्ध करना चाहते थे कि काशी और

मगहर में कुछ भेद नहीं है। इस विषय में

मगहर तथा मगह

एक प्रवाद यह पेश किया जाता है कि 'मगहर

मरै सो गदहा होय'। गरीबदास का वचन है "कासी मरै सो जाय मुक्ति को, मगहर गदहा होई। पुरुष कबीर चने मगहर को ऐसा निहचा होई ॥ कासी के तो पंडित कूकै, मगहर मरो न भाई। वा तो पृथ्वी सूची नाहीं, त्रिसंकु पड़ो विलाई ॥" यह कथन इतना सत्य और प्रामाणिक समझ लिया गया है कि आज तक किसी मनीषी ने इधर ध्यान भी नहीं दिया कि इसका मूल रहस्य क्या है। वचन से हम सुनते आए हैं "मगह मरै सो गदहा होय।" पुराणों की बात जाने दीजिए। जिन लोगों ने रामचरितमानस का अध्ययन किया है, वे इस बात से अनभिज्ञ नहीं हैं कि "मगह गयादिक तीरथ जैसे" का मगह वही मगध है, जिसमें कर्मनाशा नदी (जो त्रिशंकु की लार से निकली है) बहती तथा सुरसरि में मिलती है— "कर्मनास जल सुरसरि परई"। इसमें तो संदेह नहीं कि मगध अथवा मगह अब भी 'भदेस' माना जाता है। जहाँ तक हमको इतिहास का पता है यह देश सनातन 'भदेस' है। वैदिक काल के आर्य इसको अमंगल समझते थे। ब्राह्मणकाल में भी इसको यही दशा रही। बुद्ध भगवान् की कृपा से तथा अशोक आदि महा-

नुभावों के प्रयत्न से इसकी प्रतिष्ठा बढ़ी, पर साथ ही साथ ब्राह्मणों की धृष्टता भी बढ़ती रही। परिणाम यह रहा कि तुलसीदास का भी इसको उसी रूप में रखना पड़ा। मगह ही क्यों, 'विहारी' शब्द भी आदरणीय नहीं समझा जाता। अन्तु, 'मगह मरे सो गदहा होय' उपयुक्त ही है। अब रही मगहर की बात। उसके विषय में हमारा नम्र निवेदन है कि वह कभी 'भटेस' नहीं रहा। हमारी धारणा है कि मगहर का नाम मगह के सामान्य के कारण भ्रम से दे दिया गया है। गरीबदास ने तो त्रिशंकु का उल्लेख भी कर दिया है। जो कुछ हम कह रहे हैं उसका समन्वय यह नहीं है कि कबीर के मगहर जाने का कारण अंधविश्वास नहीं हो सकता। उसका सारांश यह है कि भक्तों ने भक्ति तथा भ्रम के कारण भयंकर भूलों की हैं। कबीर के कागांवाम का कारण उनका जन्म-स्थान था, धर्मभाव नहीं। उन पर यह आक्रमण कदापि नहीं हो सकता या कि वे काशीवास क्यों कर रहें थे। फिर, यदि हम इसका मान भी लें कि कबीर इस अंधविश्वास का हटाना चाहते थे तो इसका प्रमाण क्या है कि कबीर मगहर में मरजर क्या हुए। सच बात तो यह है कि जब कबीर मरे तब उनके मरण का इतना अतिरंजित कर दिया गया कि उसमें वास्तविकता का लेश भी न रहा। लोगों ने 'थार बनारस' कबीरदास ढेर बनारस कविता को चरितार्थ कर दिया। परिणाम यह निकला कि मगहर और मगह एक हो गए।

उपर्युक्त विवेचन का तात्पर्य यह कदापि नहीं है कि कबीर के मस्तिष्क में काशी और मगहर के सामान्य की समीक्षा नहीं थी। हमारा

सिधा-सादा कथन तो यह है कि कबीर ने इस मगहर तथा काशी

विषय में जो कुछ कहा है उसका समन्वय मगह की उपेक्षा करने पर भी हो जाता है। इसमें तो संदेह नहीं कि काशी मोचदा पुरी कही जाती है। मगहर को यह प्रतिष्ठा कभी

नहीं मिली थी। अतः मगहर में जाकर मरना और जीवन भर काशी का सेवन करना किसी भी अंधविश्वासी अथवा उक्त प्रवाद के भक्त को खटक सकता था।

कवीर लोगों को समझाते हैं^१ “कहतु कवीर सुनहु रे लोई भरम न भूलइ कोई। क्या कासी क्या ऊसर मगहर राम रिदय जब होई॥”

जहाँ तक हम समझ सकते हैं वहाँ तक इस मगहर-गमन

विषय में कुछ भी संदेह नहीं कि कवीर इस

स्थल पर काशी के महत्त्व को स्वीकार नहीं करते। उनकी दृष्टि में बंधन और मोक्ष का कारण काशी या अन्य स्थल नहीं; जिसके हृदय में राम हैं वही मुक्त है। कवीर के संबंध में यदि यही कहा गया होता कि कवीर काशी-माहात्म्य का खंडन करने के लिये ही इस ढंग की बातें कहते थे तो कदाचित् हम भी इसको स्वीकार कर लेते; पर लोगों का कथन तो यह है कि कवीर को विवश होकर मगहर जाना पड़ा था। कवीर के अध्ययन से ज्ञात यह होता है कि जब उनको बनारस में रहकर भाव-भजन करना तथा ‘हंस उधारना’ प्रसंभव हो गया तब उन्होंने यह उचित समझा कि वे अपने जन्म-स्थान को छोड़कर किसी ऐसे स्थान पर जा बसें जहाँ काजी की दाल न गल सके और उनका भाव-भजन मजे में होता रहे। अंत में उनको मगहर ही उचित जान पड़ा। जब कवीर ने मगहर जाने का निश्चय किया तब कुछ लोगों ने उनसे निवेदन किया कि आप आजीवन काशी रहे और अंतकाल में अन्यत्र जा रहे हैं, यह ठीक नहीं है। कवीर ने कहा कि आप लोगों का कथन ठीक नहीं है। मोक्ष, स्थानविशेष का परिणाम नहीं होती। उसका संबंध तो हृदय से है। यदि हमारा हृदय साफ है तो हमको परमात्मा का दर्शन मगहर में भी हो सकता है। नहीं, यदि इस बात को मान भी लें कि

काशी में मरने से संसार के बंधन से मुक्त हो जायँगे, तो इसका महत्त्व काशी को प्राप्त होगा, राम को नहीं। फिर हमारा राम का संबंध ही क्या रहा ? हम तो राम के कृतज्ञ हैं। “हरि के लोग मैं तो मति का भोरा। जौ तन कासी तजहि कबीरा रामहि कौन निहोरा ॥” और लोग जो काशी का पिंड पकड़े पड़े हैं, उनका प्रमाण हमको मान्य नहीं, उनका तो प्रयोजन कुछ और ही है। “वै क्यूं कासी तजै मुरारी। तेरी सेवा चोर भए बनवारी ॥ टेक ॥ जोगी जती तपो संन्यासी। मठ देवल बसि परसै कासी ॥ तीन बेर जे नित प्रति न्हावै। काया भीतरि खवरि न पावै ॥ देवल देवल फेरी देहीं। नांव निरंजन कबहुँ न लेहीं ॥” यदि आप लोग हमारे विषय में कुछ सुनना चाहते हैं तो हमारा तो यह दृढ़ निश्चय है। “चरन-विरद कासी कौं न दैहूँ, कहै कबीर भल नरकहि जैहूँ ॥”

कबीर के हृदय में यह बात — “हिरदै कठोर मरै बानारसि, नरक न बंच्या जाई। हरि कौ दास मरै जे मगहरि, सेन्या सकल तिगई”—इतनी बैठ गई कि वे मगहर में जाकर

मगहर-वास

बस गए। कबीर के विषय में अब तक जो कुछ निवेदन किया गया है उससे पता लगता है कि कबीर मगहर में मौज करते होंगे। अब न तो उन्हें काजी साहब के कोप का भाजन होना पड़ता होगा, और न किसी प्रकार के व्यर्थ वाद-विवाद का पात्र ही। काजी के प्रति भी उनकी किसी प्रकार की समता न होगी। वस, वे अपनी मौज में मग्न होंगे और परमानंद का अनुभव करते होंगे। पर हमारी यह धारणा कितनी निराधार है, हम कबीर की मनोवृत्तियों से

(१) कबीर-अंघावली पृ० २११।

(२) ” ” पृ० १८६।

(३) ” ” पृ० १८६।

(४) ” ” पृ० २१४।

कितने अनभिज्ञ हैं, इसका पता शायद इस पद से चल जाय?—“ज्यों जल छोड़ि बाहर भयो मीना । पूरव जनम हैं तप का हीना ॥ अब कहु राम कवन गति मेरी । तजिले बनारस मति भइ धोरी ॥ सकल जनम सिवपुरी गवाया । मरती बार मगहर उठि आया ॥ बहुत वर्ष तप कीया कासी । मरन भया मगहर की वासी ॥ कासी मगहर सम वीचारी । ओछी भगति कैसे उतरसि पारी ॥ कहु गुरु गजि सिव सबको जानै । मुआ कबीर रमत श्री रामै ॥” कबीर कितने कातर और आर्द्र हो गए हैं, उनका मानव-हृदय कितना पिघल गया है, इसका न तो हम निदर्शन ही कर सकते और न कबीर को अलौकिक माननेवाले महानुभाव उसका आदर-सत्कार ही । उनके कबीर तो दुनिया से परे थे । उनको हृदय से क्या काम ! फिर भी जो लोग कबीर को सहृदय समझते हैं, वे उनके उक्त पद का मर्म जानकर इस पद का महत्त्व मानते हैं । “तू मेरो मेरु परबत सुवामी ओट गही मैं तेरी । ना तुम डोलहु ना हम गिरते रखि लीनी हरि मेरी ॥ अब तब जब कब तूही तूही । हम तुअ परसाद सुखी सदही ॥ तोरे भरोसे मगहर बसियो । मेरे तन की तपनि बुझाई ॥ पहिले दर्शन मगहर पायो फुनि कासी बसे आई ॥ जैसा मगहर तैसी कासी हम एकै करि जानी । हम निर्धन ज्यों इह धन पाया मरते फूटि गुमानी ॥ करं गुमान चुभहि तिसु सुला कोउ काढ़न कौ नाहीं । अजै सुचोभ कौ विलल विजाते नरको घोर पचाही ॥ ज्ञान नरक क्या स्वर्ग विचारा संतन दोऊ रादे । हम काहू की काणि न कहते अपने गुरु परसादे ॥ अब तौ जाइ चढ़ै सिधासन मिलिहै सारंगपानी । राम कबीरा एक भए हैं कोउ न सकै पछानी ॥” कबीर प्रपन्न होकर किस प्रकार परमात्मा में

मिल गए और उन्होंने काशी और मगहर की महत्ता को एक सिद्ध कर, स्वर्ग और नरक को भी एक किस प्रकार समझा, यही तो इस पद्य का विषय और उनका लक्ष्य है।

कवीर के निधन के संबंध में जो प्रवाद प्रचलित है वह शास्त्रीय नहीं कल्पित है। श्री शिवब्रतलाल^१ का कथन है—“मगहर में गंगा पार चले आए और पृथ्वी पर लेटकर शरीर निधन का त्याग करना चाहा। शरीर ठंडा हो गया। एक चले ने कहा—“अब यह मर गए।” कवीरजी सर उठाकर बोले—“मैं नहीं मरूँ मरे संसारा। मोको मिला जियावन-हारा ॥” और फिर लेटकर प्राण त्यागे। हिंदू मृतक शरीर को जलाना और मुसलमान पृथ्वी में गाड़ना चाहते थे। लडाई-भगड़ा होने लगा। एक साधू ने प्रगट होकर कहा—“हिंदू जलाएँ और मुसलमान अपने कर्मकांड के अनुसार पृथ्वी में गाड़ें।” जब कपड़ा हटाया गया मृतक शरीर फूलों के आकार में बना हुआ दिखलाई दिया। आधा फूल हिंदुओं ने लिया और काशी में ले जाकर जलाया। आधा मुसलमानों ने लिया और मगहर में रौजा बनाया”। शिवब्रतजी के इस मत को सामान्य से कुछ अधिक समझना चाहिए। आप कहते हैं—“कवीरबीजक की टीका लिखते समय कई बार गूढ़ और कठिन शब्दों का अर्थ स्वयं कवीरजी ने मुझे समझाया था।” पता नहीं, कवीर ने उनको यह ‘चरित्र’ भी समझाया था या नहीं। प्रतीत तो यह होता है कि शिवब्रतजी ने समझाने की चेष्टा में एक नासमझी की है। आपने इस बात पर ध्यान ही नहीं दिया कि मगहर कहाँ है और गंगा कहाँ। आपने मगहर और मगहर (प्रांत तथा ग्राम) को एक कर दिया है। इस

(१) सकलाल (गिव०), पृ० २३२-३३।

(२) ” ” पृ० २३३ (नोट)।

भ्रम का निराकरण हम पहले ही कर चुके हैं। यहाँ पर हमको केवल इतना ही विचारना है कि कबीर को शव के संबंध में जो कुछ कहा जाता है वह कहाँ तक मान्य है।

श्री हरिऔधजी ने 'फूल' का रहस्योद्घाटन इस प्रकार किया है—
“कबीर कसौटी”^१ (पृ० ५४) में लिखित मरने के समय के इस

शव

वाक्य से कि “कमल के फूल और दो चहर

मँगवाकर लेट गए” इस फूल का रहस्य समझ

में आता है। कबीर साहब ने जब शव के लिये तलवार चल जाने की संभावना देखी, तो उन्होंने ने अपने बुद्धिमान शिष्यों द्वारा दूर-दर्शिता से ऐसी सुव्यवस्था की कि शरीरांत होने पर शव किसी को न मिला। उसके स्थान पर लोगों ने फूलों का ढेर पाया, जिससे सब भगड़ा अपने आप मिट गया। उपाध्यायजी ने इस व्यवस्था का न तो कुछ परिचय ही दिया और न इसी घात का ध्यान रखा कि लड़नेवाले शिष्य ही थे, अन्य नहीं। ‘ग्रंथावली’ की प्रस्तावना में कहा गया है: “यह कहानी भी विश्वास करने के योग्य नहीं है परंतु इसका मूलभाव अमूल्य है।” हमारी समझ में यह बात नहीं आती कि कबीर की उस आत्मा ने इस प्रकार की आकाशवाणी कर, लड़ा मत, कफन उठाकर देखो’ कौन सा अमूल्य भाव भर दिया। कुछ भी हो, हमको इस कहानी की कल्पना को खरी कसौटी पर कसना चाहिए। कबीर के संबंध में यह कहा जा चुका है कि वे मुसलमान थे; इसलिये उनका दफनाना ठीक ही था। कबीरपंथी हिंदू उनको गृहस्थ नहीं मानते, अतः उनका अग्नि-संस्कार अनिवार्य नहीं था, वे समाधि के भागी थे। आज भी हिंदू कबीर-पंथी साधु समाधिस्थ होते हैं, उनकी समाधि दी जाती है, उनका

(१) कबीर-वचनावली पृ० ३० ।

(२) कबीर-ग्रंथावली पृ० २२ ।

अग्नि-संस्कार नहीं किया जाता । फिर यह भगड़ा क्यों उठा ? उनके फूल जलाए क्यों गए ? क्या कवीर की आत्मा समाधि की व्यवस्था दे एकता नहीं स्थापित कर सकती थी ? उनके जीवन का तो लक्ष्य ही यही था । कवीर जीते जी सदा यही कहते रहे : “कवीर सूता क्या करै, उठि न रोवै दुख । जाका वासा गोर में, सो क्यूँ सोवै सुख ॥” अथवा “कवीर कहा गरबियौ, लँचे देखि अवास । काल्हि पर्युं भवै लेटणाँ, ऊपरि जामैं घास ॥” फिर भी न जाने क्यों, लोग कवीर को जलाने पर तुले हैं और उनकी आत्मा से इसका संकेत भी करा देते हैं ।

धर्मदास कवीर के प्रमुख शिष्य थे । उनके तथा कवीर के संबंध के विषय में हम पहले भी कुछ कह चुके हैं । कवीर के शव

के संबंध में तथा इस अंतिम संग्राम के विषय
समाधि में आका कथन है—“मगहर गाँव गोरख-

पुर, जग में आइया । हिंदू तुरुक प्रमोधि के, पंथ चलाइया ॥ विजुली खोंव पठान सो कबुर खोदाइया । विजुलीसिंह वधेल साजि दल आइया ॥ रानी पतिया पठाय, जीव जनि मारिया । मुरदा न हाय कवीर बहुरि पछिताइया ॥ खोदि के देखी कबुर, गुरु देंह न पाइया । पान फूल लै हाथ, सेन फिर आइया ॥” एवं “मगहर में एक लीला कीन्हो, हिंदू तुरुक ब्रतधारी । कबर खोदाइ के परचा दीन्हो, मिटि गयो भगरा भारी ॥” प्रस्तुत अवतरण में यह स्पष्ट कह दिया गया है कि विजुलीसिंह ने कब्र खुदवाकर देखा और उसमें उसको कवीर का शव न मिलकर केवल पान-फूल मिले । हमारी धारणा है कि इस कथानक में इतिहास कुछ रचित है । प्रतीत यह होता

(१) कवीर-ग्रंथावली पृ० ५ ।

(२) धर्मदास की शब्दावली पृ० ४ ।

(३) ” ” ” पृ० ४ ।

है कि जब कबीर का अंत-काल निकट आ गया, अथवा जब उनका स्वर्गवास हो गया उसी समय विजुलीखा पठान ने यह उचित समझा कि कबीर को कब्र दी जाय। इतिहास से पता चलता है कि उस समय मगहर में मुसलमान या तो थे ही नहीं या अशक्त थे। ऐसी परिस्थिति में यह परम आवश्यक था कि कोई चाल चली जाय। हाँ सकता है कि उक्त प्रेरणा से प्रेरित होकर विजुलीखा ने कबीर की समाधि दो स्थलों पर दी हो; और विजुलीसिंह या वीरसिंह नामक किसी हिंदू राजा के आग्रह पर दूसरी कब्र खुदवाकर उसको भ्रम में डाल दिया हो। वस्ती-गजेटियर^१ के लेखक ने लिखा है कि यद्यपि मुसलमान कबीर को दफनाने में सफल हुए तथापि कबीर उस समय मथुरा में सशरीर थे और उन्होंने वहाँ से कहला भेजा कि कब्र खोदकर देखो उसमें क्या रखा है जिसके लिये लड़ रहे हो। इससे भी इसी तथ्य का पता चलता है कि कबीर दफनाए गए थे, जलाए नहीं। हम कह ही चुके हैं कि कबीर स्वयं भी यही चाहते थे। जब हम रानी के अनुरोध 'मुरदा न होय कबीर' पर ध्यान देते हैं तब हमारी उक्त धारणा और भी पुष्ट हो जाती है कि राजा साहव को धोखा हुआ और विजुलीखा अपने प्रयत्न में सफल रहा। मगहर में अब भी कबीर का राजा मौजूद है। हिंदुओं ने अलग एक मंदिर भी बनवा लिया है, जिसका संबंध काशी के कबीरचौरा^२ से है।

(१) डिस्ट्रिक्ट गजेटियर वस्ती (१९०७), पृ० २२६-२७।

(२) गरीबदास का कथन है—“मगहर में तो कबर बनाई चित्तलीखान पठाना। कबीर चौरा लड़ गया भारा दूनों तीन दिवाना ॥” हम पाते हैं कि कुछ लोग मगहर के मंदिर को तथा अन्य कबीरचौरा को कबीर का समाधि-स्थान मानते हैं। गरीबदास जैसे संतों का कथन है कि भारे से संदेश पाकर धर्मदास ने कबीर-चौरा बनवाया। इतिहास की दृष्टि से ठीक या गमग्त पड़ता है कि कबीर का राजा ही प्राचीन है। उसी में कबीर

‘की’^१ महोदय का कथन है कि मगहर के मुसलमान इस बात को नहीं मानते कि कबीर के शव के स्थान पर फूल मिले । उनका दावा है कि कबीर मुसलमानी नियमानुकूल दफनाए गए । जब राजा वीरसिंह शिकार से लौटे तब उनकी इच्छा हुई कि कबीर का अग्नि-संस्कार किया जाय । पर मुसलमान उनको रोकने में सफल हुए । इससे धर्मदास का कथन पुष्ट एवं स्पष्ट होता है; और इसमें संदेह नहीं रह जाता कि कबीरदास दफनाए गए थे ।

कबीर की निधन-तिथि के विषय में विद्वानों का एक मत नहीं है । कबीरपंथियों^२ का कथन है “संवत् पंद्रह सौ श्री पाँच सौ

मगहर कियो गमन । अगहन सुदी एकादशी,
निधन-तिथि मिले पवन में पवन ।” इसका दूसरा पाठ यह

है ‘संवत् पंद्रह सौ पछत्तरा, कियो मगहर को गवन । माघ सुदी एकादशी, रलो पवन में पवन ॥” प्रस्तुत संवत्‌ों में संवत् १५७५ अधिक लोगों को मान्य है । ग्रंथावली की प्रस्तावना^३ में इसके पक्ष में चार प्रमाण दिए गए हैं—प्रथम सिकंदर लोदी, द्वितीय नानक साहब, तृतीय हस्तलिखित पुस्तक और चतुर्थ युगलानंदजी का दिया हुआ कबीर का चित्र । इसमें संदेह नहीं कि इन प्रमाणों के आधार पर संवत् १५०५ साधु नहीं ठहरता । पर इसी के बल पर संवत् १५७५ को अटल मान लेना ठीक नहीं कहा जा सकता । हरिऔध-

दफनाए गए थे । कबीरचोरा को उनका जन्मस्थान कहा जा सकता है । इस मत से धर्मदास का संबंध नहीं है । अस्तु, हम मुसलमान कबीर-पंथियों के इस कथन को कि कबीर दफनाए गए थे साधु समझते हैं, किंतु यह नहीं मानते कि वीरसिंह की असफलता का कारण उनकी शक्तिहीनता थी । हमारी समझ में कबीर के शव के सवध में उन्हें धोखा दिया गया ।

(१) कबीर एंड हिज फालोवर्स पृ० ६३ ।

(२) कबीर-ग्रंथावली पृ० १६ ।

(३) ” ” पृ० २०-२१ ।

जी^१ ने 'भक्ति-सुधा-विदु-स्वाद' नामक ग्रंथ के आधार पर संवत् १५५२ को कवीर का निधन-काल माना है और नवरत्नकार भी इसी मत से सहमत हैं। समझ में नहीं आता कि ग्रंथावली में इस मत की उपेक्षा कैसे हो गई। ग्रंथावली में जितने प्रमाण सं० १५७५ को साधु सिद्ध करने में दिए गए हैं, उतने क्या वे ही संवत् १५५२ के पक्ष में भी रखे जा सकते हैं ?

सिकंदर लोदी का शासन-काल उक्त ग्रंथावली में ठीक नहीं दिया गया है। ग्रंथावली का 'काल' इब्राहीम लोदी का समय है

जो सन् १५१७ से १५२६ तक शासन करता
सिकंदर रहा। सिकंदर लोदी का शासन-काल वस्तुतः

सन् १४८६ से सन् १५१७ तक रहा। "यदि^२ यह बात प्रसिद्ध है कि कवीरदास सिकंदर लोदी के समय में हुए थे और उसके कोप के कारण ही उन्हें काशी छोड़कर मगहर जाना पड़ा था" तो यह घटना सन् १५१७ या संवत् १५७४ के पहले ही घट सकती है; क्योंकि सिकंदर का निधन उक्त संवत् में हो गया था। यदि यह ठीक है तो कवीर का स्वर्गवास संवत् १५७५ साधु नहीं ठहर सकता। 'की'^३ महोदय का कथन है कि सिकंदर सन् १४८५ (सं० १५५२) में जौनपुर आया था। हो सकता है कि इसी सिलसिले में उसने कवीर से बातचीत भी की हो। जायसी ने अखरावट में एक जुलाहे का बहुत ही विशद वर्णन किया है। हमारी समझ में उस जुलाहे से जायसी का तात्पर्य कवीर से है। जायसी^४ ने लिखा है "रावर आगे का कहै, जो सँवरै मन लाइ।

(१) कवीर-वचनामाला पृ० २६।

(२) कवीर-ग्रंथावली पृ० २०।

(३) कवीर पंडित द्विज फालोवर्य पृ० २८।

(४) जायसी-ग्रंथावली पृ० ६०६

तेहि राजा नित सँवरै, पूछै धरम बुलाय ॥ तेहि मुख लावा लूक,
 ममुभाए समुझै नहीं । परै खरी तेहि चूक, मुहमद जेइ जाना नहीं ॥”
 समझ है, और अधिक संभव है, कि जायसी ने इस स्थल पर इसी
 और संकेत किया हो । यह भी स्मरण रहे कि कबीर मगहर में
 अधिक दिन नहीं रहे । प्रवाद तो यहाँ तक प्रचलित है कि कबीर
 मरने के लिये ही वहाँ गए थे, और जाने के साथ ही मर भी गए ।
 यदि यह ठीक है तो कबीर की निधन-तिथि सं० १५५२ में ही ठीक
 हो सकती है, १५०५ या १५७५ में नहीं ।

गुरु नानकदेव का जन्म संवत् १५२६ में होना निश्चित है ।
 कहा गया है कि “जब नानक २७ वर्ष के थे तब कबीरदामजी से
 उनकी भेंट हुई थी ।” यदि इस प्रवाद को
 ठीक मान लें तो यह भेंट संवत् १५५६ में न
 होकर संवत् १५५३ (१५२६ + २७) में संभव है । एक प्रकार
 से यह संवत् १५५२ भी ठीक हो सकता है; क्योंकि इसी संवत् में
 वस्तुतः नानक की अवस्था २७ वर्ष की रही होगी । नानकदेव
 पर कबीर का इतना प्रभाव पड़ा है कि यह घटना अत्य प्रतीत होती
 है । नानकदेव कबीर को ‘सतगुरु’ समझते थे । यदि कबीर
 संवत् १५७५ तक जीवित रहते तो नानक और न जाने कितनी बार
 उनसे मिलते । नानक जैसे जिज्ञासु व्यक्ति का कबीर से एक ही
 बार मिलना यही सिद्ध करता है कि उनको फिर ऐसा अवसर मिल
 न सका । संभवतः नानक की कबीर से यही पहली और अंतिम
 भेंट थी, जो उनकी यातना के समय हुई थी । यदि यह अनुमान
 कुछ भी ठीक है तो कबीर की निधन-तिथि, इस दृष्टि से भी संवत्
 १५५२ ठीक ठहरती है, १५७५ नहीं ।

तीसरा प्रमाण हस्त-लिखित प्रति का है। यह प्रति संवत् १५६१ की लिखी है। इसके विषय में कहा गया है^१ “जिस ढंग से कबीरदासजी की वाणी का संग्रह इस प्रति हस्तलिखित प्रति में किया गया है, उसे देखकर यह मानना पड़ेगा कि यह पहला संकलन नहीं था; वरन् अन्य संकलनों के आधार पर पीछे से किया गया था, अथवा कोई आश्चर्य नहीं कि धर्मदास के संग्रह के ही आधार पर इसका संकलन किया गया हो।” कुछ भी हो, इतना स्पष्ट है कि यह प्रथम संकलन नहीं है। प्रति-लिपिकार^२ स्वयं स्वीकार करता है कि उसने जैसा पुस्तक^३ में देखा वैसा ही लिख दिया। यदि उसमें कुछ अशुद्ध है तो इसके लिये उसको दोष नहीं देना चाहिए। स्मरण रहे कि उक्त पुस्तक को मल्लूकदास ने बनारस में ज्ञेयचंद्र के लिये लिखा है। यदि कबीर-दास उस समय जीवित होते तो उनसे उस पुस्तक की प्रामाणिकता सिद्ध करा ली गई होती। जान पड़ता है कि कबीर के निधन के उपरांत ज्ञेयचंद्र को उनकी वाणियों की चिंता हुई और उन्होंने किसी अन्य प्रति से अपने लिये एक प्रतिलिपि करा ली। यह प्रति किस समय की गई थी यह नहीं कहा जा सकता। इसकी आवश्यकता भी इस समय नहीं है। निदान, इस दृष्टि से भी कबीर का स्वर्गवास संवत् १५५२ में ही संगत जान पड़ता है, १५०५ या १५७५ में नहीं।

ग्रंथावली का चौथा प्रमाण कबीर के चित्रों का है। इसमें संदेह नहीं कि कबीर के चित्रों का बड़ा महत्त्व है। उनके विषय

(१) कबीर-ग्रंथावली पृ० २०-२१।

(२) ” ” अंतिम पृष्ठ की प्रतिलिपि।

(३) यादसि पुस्तकं द्रष्टुं तादृशं लिखितं मया यदि शुद्धतो वा समदोशो न दियतां (संवत् १५६१ की लिखी प्रति के अंतिम पृष्ठ की प्रतिलिपि)।

में कहा गया है। “मिलान करने से दोनों चित्र एक ही व्यक्ति के नहीं मालूम पड़ते, दोनों की आवृत्तियों में बड़ा अंतर है। परंतु

श्रीयुत युगलानंदजी वृद्धावस्थावाले चित्र के
चित्र लिये अत्यंत प्रामाणिकता का दावा करते हैं,

जो ४८ वर्ष से अधिक अवस्थावाले व्यक्ति का ही हो सकता है।” प्रसंगवश इस चित्र के विषय में हम इतना कह सकते हैं कि यह अवश्य ही अन्य चित्रों से अधिक प्रामाणिक है। कवीर के दो चित्र जो उक्त ग्रंथावली और ‘की’ महोदय की पुस्तक ‘कवीर एंड हिज फालोवर्स’ में दिए गए हैं, परस्पर बहुत कुछ मिलते हैं। ग्रंथावली के चित्र का समय अज्ञात है, किंतु ‘की’ के चित्र का समय १८ वीं शताब्दी है। इसमें संदेह नहीं कि ये चित्र काल्पनिक हैं। कवीर के गले और हाथ में कंठी एवं माला के अतिरिक्त कवीर की ‘भीनी भीनी’ चदरिया भी है। कहने की आवश्यकता नहीं कि इस चित्र का आधार प्रचलित प्रभाव है, इतिहास या सत्य नहीं। स्वामी युगलानंदजी का दिया हुआ चित्र शानदार सज्जादानशीन सूफी का है, हिंदू भक्त का नहीं। पर इसी कारण-वश हम उसको काल्पनिक नहीं कह सकते। स्वामीजी उस चित्र को कवीर के नाते रखते आए हैं। किसी हिंदू भक्त की भावना उस ढंग के चित्र की उद्भावना नहीं कर सकती। कवीरपंथी महंत अब भी विशेष अवसर पर उस ढंग की टोपी का प्रयोग करते हैं। यह चित्र इस बात का प्रमाण है कि कवीर वस्तुतः सूफी थे, संभवतः वैष्णव होने पर भी विशेष अवसर पर कवीर इसी पोशाक में रहते थे। यह पोशाक उनकी रक्षा में कवच का काम करती थी, नहीं तो कट्टर काजी उनकी जीवित नहीं छोड़ते और सिकंदर के कोप ने उनकी कभी का चर्महीन कर दिया

होता । हाँ, तो यह चित्र अवश्य ही इस बात का प्रमाण है कि कबीरदास ४६ वर्ष से अधिक जीवित रहे । पर इसके आधार पर यह नहीं कहा जा सकता कि वे ११६ वर्ष तक जीते रहे । इस चित्र के आधार पर हम संवत् १५५२ को अधिक संगत समझते हैं; क्योंकि उस समय उनकी आयु लगभग ६६ वर्ष की रही होगी, जो प्रकृत चित्र के अधिक उपयुक्त है ।

कबीर-ग्रंथावली में कहीं इस बात का निर्देश नहीं है कि किस अवस्था में कबीर मगहर गए अथवा वहाँ सत्यलोकवासी हुए ।

अवस्था फिर भी उसमें कुछ स्थल ऐसे हैं जिनसे इस विषय पर कुछ प्रकारांतर से प्रकाश पड़ता है ।

कबीर का कथन^१ है—“दिन दिन तन छोड़ै जरा जनावै । केस गहें काल विरदंग बजावै ॥ कहै कबीर करुणामय आगैं । तुम्हारी क्रिपा विना यह विपति न भागै ॥” कबीर की जरा का आगमन साठ वर्ष के उपरांत था^२ “बारह बरस बालापन खोयौ, बीस बरस कछू तप न कीयौ । तीस बरस के राम न सुमिरायौ, फिरि पछितानौं विरध भयौ ॥” अन्यत्र^३ कहते हैं—“थाके नैन वैन भी थाके, थाकी सुंदर काया । जामण मरण ए द्वै थाके, एक न थाकी माया ॥ चेति चेति मे मन चंचल, जब लग घट में सासा । भगति जाव परभाव न जइयौ, हरि के चरन निवासा ।” कबीर ने एक स्थल पर और कहा है^४ “रैन गई मति दिन भी जाइ । भवर गए नग बैठे आइ ॥” आदि अनेक स्थलों पर इस प्रकार के वर्णन मिलते हैं जिनके आधार पर हम कह सकते हैं कि कबीर की अवस्था लगभग १०० वर्ष की थी,

(१) कबीर-ग्रंथावली पृ. १६४ ।

(२) ” ” पृ. १७० ।

(३) ” ” पृ. १६८ ।

(४) ” ” पृ. २६७ ।

इमसे अधिक नहीं। कबीर में संयम था, अतः वे दीर्घजीवी हो सकते थे, परंतु ऊपर के पद्यों में बुढ़ापे का वह चित्रण नहीं मिलता जो जायसी की पदमावत में मिलता है। अस्तु, कबीर की निधन-तिथि इस दृष्टि से भी संवत् १५५२ ही साधु है, जो न अत्यंत अधिक है न अत्यंत कम। एक बात और है। जायसी ने कबीर के विषय में लिखा है—“ना नारद तब रोइ पुकारा। एक जुलाहे सो मैं हारा। प्रेम-तंतु नित ताना तनई। जप तप साधि सैकरा भरई॥” यदि इस ‘सैकरा भरई’ में इधर भी कुछ संकेत हो तो कुछ आश्चर्य नहीं। उस समय कबीर यातना में पड़े थे और लगभग १०० वर्ष के थे।

कबीर के समय के संबंध में अब तक जो कुछ कहा गया है उसके विषय में त्रिपाठीजी का कथन है—“इस भावनात्मक अनुमान

के लिये कोई पुष्ट प्रमाण ही नहीं है। इसके अति-
त्रिपाठीजी का मत

रिक्त यह भी मानना कुछ सरल नहीं कि प्रबल

धार्मिक दमन के समय कबीरजी ने अपना क्रांतिकारी प्रचार किया हो और फिर भी इतने वर्ष तक जीते-जागते रहे हों।...मैं केवल इतना ही कहना चाहता हूँ कि प्रबल प्रचारक और प्रबल प्रचार के लिये चौदहवीं शताब्दी का उत्तरार्द्ध ही सबसे उपयुक्त समय था।...सारांश, यह कि कबीरजी का पंद्रहवीं शताब्दी के अंत में और सोलहवीं शताब्दी के आरंभ में होना हमारे मत से ग्राह्य नहीं हो सकता।...कबीरजी का जन्म चौदहवीं शताब्दी के मध्यकाल में हुआ होगा।” इसमें संदेह नहीं कि त्रिपाठीजी का उक्त कथन उनकी उत्कट जिज्ञासा का परिणाम है। कबीर का जो स्वरूप प्रचलित है उसका निर्वाह वस्तुतः उस समय नहीं हो सकता था जिस समय प्रबल धार्मिक दमन का साम्राज्य था। यदि हमारी धारणा त्रिपाठीजी से कबीर के जीवन

(१) जायसी-ग्रंथावली पृ० ३६५।

(२) हिंदुस्तानी १६३२, पृ० २०६-१३।

के विषय में कुछ भिन्न न होती तो हम भी उन्हें का साथ देते । पर जब हम जानते हैं कि कबीर एक मुसलमान जुलाहा थे, सूफो मत का प्रचार करते थे, सूफियों के सत्संग में रहते थे, तीर्थ व्रत और मूर्ति का खंडन करते थे, मुहम्मद साहब के विषय में मौन रहते थे, तब हमारी समझ में यह बात भली भाँति आ जाती है कि वे इतने वर्ष तक कैसे जीवित रहे । यदि कबीर काफिर होते तो समय उनके लिये कठिन था; किंतु वे तो अधिक से अधिक जिद थे । स्वयं कबीर ने एक स्थल पर कहा भी है^१ “कहि कबीर हमारा गोविंद । चौथे पद महि जन की जिद ।” यह जिद उस समय भी प्रयुक्त होता है जब कबीर का ‘तीन बार पतियारा’ हो जाता है । कहने का तात्पर्य यह कि जब कबीर अपने मत का प्रबल प्रचार स्वतंत्र रूप से करने लगे, काजो, मुल्ला, शेख आदि दीन के उन्नायकों की उपेक्षा कर वैष्णव-मत के प्रचार में सहायक होने लगे, यहाँ तक कि इसलाम पर भी कुछ खरी दृष्टि रखने लगे, तब उनको ‘धार्मिक दमन’ का सामना करना पड़ा । यदि कबीर^२ “हिंदू तुरक का साहिव एक, कह करै मुल्ला कह करै शेख” न कहते,^३ “अर्द्ध सरीरी नारि न छोड़े ताते हिंदू ही रहिए” का आदेश न देते और वेद-पुराण-पूजा-पाठ, जप-तप, आचार-विचार, एवं ब्राह्मणों की धजियाँ उड़ाते रहते तो कबीर के मार्ग में किसी प्रकार की अड़चन न थी । पर उस दीन के सब्बे सपूत से यह बात नहीं निभ सकी, उसने वीरता के साथ सत्य का उद्घाटन किया । फलतः उसको धार्मिक दमन का सामना करना पड़ा । अस्तु, हमारी दृष्टि में कबीर का समय सं० १४५६ से १५५२ तक ही साधु है ।

(१) कबीर-ग्रंथावली पृ० ३१४ ।

(२) ” ” पृ० ३१४ ।

(३) ” ” पृ० ३३१ ।

कवीर को इस बात का हृदय विश्वास था कि परमात्मा जीव-
मात्र के हृदय में निवास करते हैं। उनका कथन है “जो दर्शन
देखा चढ़िए, तो दर्पण मानत रहिए।” यह
साक्षात्कार कथन कवीर की कल्पना नहीं, अनुभूति
है। कवीर को परमात्मा का साक्षात्कार हो गया था। “प्रगटे
जोति कपाट खोलि दिए, दगधे जंम दुख द्वारा। प्रगटे विश्वनाथ
लगजीवन, मैं पाये करत विचारा ॥” यह साक्षात्कार उनके इस
प्रकार हुआ था। “उनमन मनुवा सुनि समाना, दुविधा दुर्मति भागी।
कहु कवीर अनुभौ इकु देख्या, दुविधा दुर्मति भागी ॥” उसके विषय
में—“क्य्या न जाइ नियरे अरु दुरी। सकल अतीत रह्या बट
पूरी ॥ जहाँ देख्यां तहाँ राम ममाना। तुम्ह दिन टारै और नहिं
थाना ॥”—कवीर कुछ कह नहीं सकते। उनका विश्वास था—“हम
सब माहि सकल हम माहीं। हम थे और दूमरा नाहीं ॥ तीनि नाक
में हमारा पसारा। आवागमन सब खेन हमारा ॥ खट दरमन कहि-
यत हम भेखा। हमहीं अतीत रूप नहिं रेखा ॥ हमहीं आप कवीर
कहावा। हमहीं अपना आप लखावा।” परंतु इसका तात्पर्य यह
नहीं है कि कवीर परमात्मा के प्रतिनिधि अथवा अवतार थे। समाधि
को पराकाष्ठा में ब्रह्मी प्रायः इस प्रकार का उद्घोष किया करते हैं।
फिर भी कवीर अपने को एक सिद्ध विंशय समझते थे। आपका
कथन है—“एक न भूला दांड न भूला, भूला सब संसारा। एक न
भूला दास कवीरा, जाके राम अघारा।” कवीर के न भूलने का

(१) कवीर-अथावदी पृ० १७६।

(२) ” ” पृ० २६१।

(३) ” ” पृ० २३१।

(४) ” ” पृ० २००।

(५) ” ” पृ० १२५।

कारण उनका पुरुषार्थ नहीं भगवद्भक्ति है राम की कृपा है। “मालिन भूली जग भुलाना, हम भुलाने नाहि । कहु कबीर हम राम राखे कृपा करि हरि राई ॥” इस प्रकार हम देखते हैं कि कबीर के वचनों में जहाँ कहीं गर्वोक्तियाँ हैं वहाँ पर राम की महिमा भी अवश्य है । कबीर अपने को एक सिद्ध पुरुष समझते थे अवश्य, किंतु उनकी इस सिद्धता की एक मर्यादा थी । कबीर-पंथियों ने इस मर्यादा का ध्यान नहीं रखा । कबीर का तो कहना था “कबीर मन मृतक भया, दुरबल भया सरीर । तब पैडे लागा हरि फिरै, कहत कबीर कबीर ॥”; पर भक्तों की दृष्टि में तो मन और शरीर का प्रश्न ही नहीं रह गया । इनके लिये तो कबीर का ‘परवाना’ और ‘पीर-परस्ती’ ही मोक्षप्रद हैं । फिर कबीर को यदि मनमाने काम के लिये बार बार बुलाएँ, उनसे राम, हरि को जाल और न जाने क्या क्या कहलाएँ तो इसके लिये कबीर को क्या कहा जाय ! कबीर अपने को सिद्ध अवश्य मानते थे, किंतु न तो वे ‘जुग जुग’ आने का दावा करते थे और न सत्यलोक की सनद ही देते थे । ‘परवाना’ से उनका कुछ भी संबंध न था ।

कबीर एक उपदेशक थे । उनको यह आदेश मिला था—
 “हरि जी यहै विचारिया सापी कहाँ कबीर । भौसागर में जीव हैं,
 उपदेश जे कोइ पकड़ै तीर ॥...मोहि आग्या दर्द दयाल
 दया करि, काहूँ कूं समझाइ । कहै कबीर
 मैं कहि कहि हारद्यौ, अब मोहि दोस न लाय ॥” कबीर जब
 किसी को समझाते थे तब वे समझाते थे कि वे परमात्मा की आज्ञा का
 पालन कर रहे हैं । अंत में जब उन्होंने देखा कि लोग उनकी बातों पर

(१) कबीर-ग्रंथावली पृ० ३०५ ।

(२) क० ग्रं० पृ० ५६, १६६ ।

ध्यान नहीं देते हैं तब उन्होंने उसी 'दयाल' से प्रार्थना की कि इसमें उनका दोष न गिना जाय, क्योंकि वे तो आज्ञा पालन में लगे हैं । इस उपदेश को कबीर किसी पर लादना नहीं चाहते थे । आपका कथन है^१ "नीर पिलावत क्या फिरै, सायर घर घर वारि । जो त्रिपावंत होइगा, सो पीवेगा भूख मारि ।" पर इसी उपेक्षा की दृष्टि से वे उदासीन रहकर भी उपदेश देने में मग्न होते थे और निर्लिप्त रह सकते थे । उनके उपदेश देने, आने-जाने का कुछ प्रभाव पड़ता था^२ "दाध बली ता सब दुखी, सुखी न देखौ काइ । जहाँ कबोरा पग धरै, तहाँ टुक घोरज होइ ॥" इसी 'टुक घोरज' में कबीर अपनी उपादेयता समझते थे, यही उनके उपदेश का आधार था । कबीर प्रेम-रस का पौसरा चला रहे थे । पीनेवालों की कमी थी । इसी चिन्ता में वे धुले जाते थे । उनकी समझ में नहीं आता था कि वे किस प्रकार जनता को उसका आस्वादन कराएँ । आपका रोना है^३ "दास कबीर प्रेमरस पाया, पीवणहार न पाऊँ । विघना वचन पिछांणत नाहीं, कहु क्या काढ़ि दिखाऊँ ॥" कबीर का उपदेश वह नहीं था, जो आजकल के संत-पंथी कहते हैं । कबीर उपदेश देते हैं^४ "भौ बूड़त कछू उपाइ करीजै, ब्यूँ तिरि लघै तीरा । राम नाम लिखि भेरा बाँधौ, कहै उपदेस कबीरा ।" कबीर अवश्य ही उन लोगों को भाग्यवान् समझते थे जो उनके उपदेश को ग्रहण करते थे । जो 'अनमोल हीरा' कबीर को मिला था उसके विषय में वे स्वयं कहते हैं^५ "गुरु

(१) कबीर-ग्रंथावली पृ० ६१ ।

(२) " " पृ० ८० ।

(३) " " पृ० १४४ ।

(४) " " पृ० १७३ ।

(५) " " पृ० ३२५ ।

दीनी वस्तु कबीर कौ लेवहु वस्तु सम्हारि । कबीर दर्ई संसार कौ लीनी जिसु मस्तक भाग ।” अंत में कबीर अपना जीवन निर्वाह किस प्रकार कर रहे थे, राम-रस उनको कितना मीठा लग रहा था, उसमें वे कितने निमग्न थे आदि प्रश्नों का यही समाधान है। “दास कबीर कहै समझावै, हरि की कथा जौवै रे । राम को नांव अधिक रस मीठा बारंवार पीवै रे ।” ये राम कौन थे ? रज गुन ब्रह्मा, तम गुन संकर, सत गुन हरि है सोई । कहै कबीर एक राम जपहु रे, हिंदू तुलक न कोई ।” यही कबीर के उपास्य राम का स्वरूप है ।

कबीर के जीवन के संबंध में अब तक जो कुछ निवेदन किया गया है वह कहाँ तक साधु है, यह हम नहीं कह सकते । हमको

तो केवल इतना ही कहने का अधिकार है कि
 दो शब्द

इस छान-बीन में हमने बुद्धि को प्रधानता दी है, कल्पना या भावना को नहीं । हम यह भली भाँति जानते हैं कि जो कुछ हमने लिखा है उससे बहुतों के मर्म को आघात और दिल को चोट लगेगी । पर इस उत्कट जिज्ञासा और घोर विश्लेषण के युग में उस बुद्धि एवं विवेक से काम न लेना, जिसको स्वयं कबीरदास भी अपना गुरु समझते थे, हम उचित नहीं मान सकते । जो लोग कबीर के भक्त हैं, उनके ‘परवाने’ को पासपोर्ट समझते हैं उनके लिये कबीर परम पुरुष हो सकते हैं । संभवतः उनकी निष्ठा फलवती भी हो सकती है; क्योंकि सब लोग आव ही को प्रधान मानते हैं । पर जो लोग उक्त मत के कायल नहीं हैं उनके लिये कबीर की जीवनी अनिवार्य है । उनको यह भली भाँति हृदयंगम करना है कि कबीर किन परिस्थितियों में उत्पन्न हुए, किस प्रकार

(१) कबीर ग्रंथावली पृ० १६३ ।

(२) ” ” पृ० १०६ ।

पले, उन्होंने क्या क्या काम किए और अंत में वे संसार का क्या दे गए। इसी प्रेरणा से प्रेरित होकर हमने, अपनी गलब बुद्धि में अनुसार, कबीर के जीवन-वृत्त पर कुछ प्रकाश डालने की अनधिकार-चेष्टा की है। इस चेष्टा का परिणाम क्या होगा, इसका न तो हमें लोभ ही है और न ऐसा करने की कर्मवीरों की आज्ञा ही। हमें तो अपना काम करना है। इस चेष्टा में कभी इस बात की अवश्य है कि इसको इतिहास तथा अन्य साधनों से परितः पुष्ट नहीं किया गया है। आशा है, भविष्य में अधिक सामग्री उपलब्ध होने और पर्याप्त अवकाश मिलने पर इस विषय की समुचित समीक्षा हो सकेगी। इस समय यहाँ पर केवल इतना और कहना है कि यदि हम कबीर के जीवन-वृत्त को इसी स्थल पर समाप्त कर दें तो उसमें इस बात की कमी अवश्य रह जायेगी कि कबीर का आध्यात्मिक जीवन किस प्रकार प्रभावित होता रहा। अस्तु, कुछ इसका भी आभास मिल जाना चाहिए।

कबीर के विषय में ऊपर जो कुछ विवेचन किया गया है उससे यह स्पष्ट अवगत हो जाता है कि कबीर स्वतंत्र दल के सूफी थे। सूफी शब्द के अर्थ को कुछ अधिक संकुचित कर हम आसानी से कह सकते हैं कि कबीर प्रथम शिष्य, फिर सूफी, फिर अभ्यासी, फिर भक्त हुए। कबीर के शिष्य रूप से हमारा कुछ प्रयोजन नहीं। उसके विषय में हमें इतना ही निवेदन करना है कि रामानंद की शिष्यता में उन्हें वृत्ति नहीं मिली। स्वामी रामानंद के निधन के उपरांत कबीर झड़-झड़ भटकते रहकर ज्ञानार्जन करते रहे। सूफियों के सत्संग से पर्याप्त लाभ उठाने पर भी उनकी बात उनकी दृष्टि में खरी नहीं उतरी। जिस कुरान और इस्लाम के नाम पर ग़द्दीम और ख के वंदों का खून किया जाता था, जिस खुदा की

आध्यात्म

श्राव में मंदिरों को भ्रष्ट कर मस्जिदों का निर्माण होता था, उसका किसी रूप में सत्कार करना कबीर को खलता था। भारत में रहते हुए कबीर उस समय यह नहीं समझ सकते थे कि उनकी भाषा अरबी, फ़ारसी या तुर्की है। सूफियों की केवल एक बात उनके दिल में घर कर सकी। वे प्रेम की पीर से पागल हो गए। उन पर इस पागलपन में 'मजनों' बनने का जुनून सवार न हो सका। मुसलमानों के आचार-विचार से वे सहमत न थे। उनको ज्ञान की पिपासा थी। पंडितों से उनको किसी प्रकार की सहायता नहीं मिल सकती थी। उन्होंने उनके शास्त्रार्थ से लाभ अवश्य उठाया। खंडन करने की प्रवृत्ति और भी बढ़ी। उस समय तंत्र और योग के प्रचार की कमी नहीं थी। गोरखनाथ अपना योग जगा चुके थे। उन्होंने हिंदू और मुसलमानों की एकता पर भी ध्यान दिया था। गोरखनाथ के अनुयायियों से कबीर मिले और उनसे बहुत कुछ सीखा। सूफियों की शराब से उनका महारस कम चोखा नहीं था। कबीर उसका आस्वादन करने लगे। उनका कथन है "प्रेम-पियाली पीवन लागे, सोवत नागिनी जागी।" स्पष्ट ही है कि यह 'प्रेम-पियाला' सूफियों का प्रसाद है और 'नागिनी' योगियों की कृपा का परिणाम। इस 'प्रेम-पियाला' का आस्वादन कर कबीर राम को भुला न सके। उनको राम मिल गया? "कहै कबीर स्वाद जब पाया, वंश नालि रस खाया। अमृत भरै ब्रह्म परकासै, तब ही मिलै राम राया ॥" अब कबीर शून्य मंडल में ध्यान धरने लगे और जीवन्मुक्त होने का दम भरने लगे? "कहै कबीर गुर परम गियांन।

(१) कबीर-ग्रंथावली, पृ० १११।

(२) " " पृ० १५६।

(३) " " पृ० १६८।

सुनि मंडल में धरौं धियान ॥ घंड परै जीव जैहै जहां । जीवत ही ले राखौ तहां^१ ॥”

कबीर इस परिस्थिति में अधिक दिन तक नहीं रह सके । उनको उनके राम का वह स्वरूप स्पष्ट गोचर होने लगा जो अंतर्धामी और घटघटव्यापी ही नहीं, सहायक और तारक भी है, जो गज की पुकार सुनता, पतितों को पूत बनाता और प्रह्लाद की रक्षा के लिये पत्थर फोड़कर निकल सकता है । अब तो “भगति नारदीं मगन सरीरा । इहि विधि भव तरि कहै कबीरा ॥” अब तो कबीर की दृष्टि में^२ “कथणीं वदणीं सब जंजाल । भाव भगति अरु राम निराल ॥” निदान, कबीर निखरकर ‘केवल वैष्णव’ बन गए; और समाधि की अवस्था में “हमहीं आप कबीर कहावा । हमहीं अपनां आप लखावा ॥” का उद्घोष करने लगे । यही कबीर के अध्यात्म का चरम विकास है । और, इसी को कबीर-पंथी अक्षरशः सत्य मानकर कबीर की भक्ति कर रहे हैं । उनके विषय में फिर कभी निवेदन किया जायगा । यहाँ इतना ही पर्याप्त है ।

(१) राधा-स्वामी मत के अनुयायियों को कबीर का यही रूप आद्य है । उनमें जो कुछ नवीनता है उसका विवेचन यहाँ नहीं किया जा सकता ।

(२) कबीर-ग्रंथावली पृ० १८३ ।

(३) ” ” पृ० १२६ ।

